اجتہاد
اور
کارِاجتہاد
مولانا عتیق احمد بستوی

اجتہاد اور کارِ اجتہاد

مولانا عتیق احمد بستوی

استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء

دار النوادر

الحمد مارکیٹ، اردو بازار، لاہور فون: ۸۸۹۸۶۳۹ ۰۳۰۰

۲۰۱۶ء

نام کتاب: .... اجتہاد اور کارِ اجتہاد

مصنف .... مولانا عتیق احمد بستوی

اہتمام: .... دارُالنّوادر

مطبع: .... عمیر، عثمان، شفیق پریس

صفحات: ۳۲۴

سن اشاعت: ۲۰۱۶

جلد ساز: .... بنیامین

فہرست

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمۂ کتاب

مولانا عتیق احمد بستوی

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خاتم النبيين محمد بن عبد الله الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين وعلى من سلك طريقهم ودعا بدعوتهم إلى يوم الدين، أما بعد!

علم انسانیت کے لئے سرمایۂ عزت وافتخار ہے، فرشتوں پر انسانوں کا امتیاز صفت علم کی بنیاد پر ہے، اگرچہ انسانوں کے سارے علوم علم الٰہی کے سمندروں کا ایک قطرہ بھی نہیں پھر بھی انسانوں کو حاصل ہونے والا علم بھی بڑی وسعتوں کا حامل اور بڑی گہرائیوں کا امین ہے، رسول اللہ ﷺ نے علم کے بارے میں اللہ تعالی سے بے شمار دعائیں کی ہیں، آپ نے اللہ تعالی سے برابر علم نافع کی دعا فرمائی اور علم میں زیادتی کی درخواست کی اور یہ بھی دعا فرمائی کہ اے اللہ آپ نے جو علم ہم کو عطا فرمایا ہے اس سے ہمیں نفع پہنچائے۔

اسلام نے علم کو جو اہمیت دی اور اس کو عظیم تر عبادت قرار دیا ہے، اس کی وجہ سے تاریخ اسلام کے ہر دور میں علم کا کارواں رواں دواں رہا، مسلمان علماء، مفکرین اور اہل تحقیق نے بے شمار علوم ایجاد کئے، انہیں مدون کیا اور ہر علم وفن میں تحقیق وتکمیل کا سلسلہ برابر جاری رہا، اسلامی علوم میں علم اصول فقہ خصوصی اہمیت کا حامل رہا ہے، علم اصول فقہ دراصل اسلام کا اصول قانون ہے،

اس علم کی آبیاری میں امت مسلمہ کی بے پناہ صلاحیتیں صرف ہوئی ہیں، بڑے عبقری اور دیدہ ور ماہرین اسلامی قانون نے اس علم کے مباحث کو نکھارا اور اس کے زلف وکاکل سنوارے، اصول فقہ کتاب وسنت، اجماع اور قیاس اور دوسرے ثانوی مصادر شریعت سے احکام کے استنباط کا طریقہ سکھاتا ہے اور فقہاء مجتہدین نے جن اصول وقواعد کو مدنظر رکھ کر اپنے اپنے دور میں احکام شرعیہ کا استنباط کیا ان کی نشاندہی کرتا ہے۔

اسلامی قانون (فقہ اسلامی) کی طرح اسلامی اصول قانون (اصول فقہ) بھی بے نظیر خصوصیات کا حامل علم ہے اور امت مسلمہ کے خصائص میں سے ہے، مغرب کے ماہرین قانون بھی اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ علم اصول فقہ کی طرح مکمل اور جامع اصول قانون انسانی تاریخ میں کسی دوسری قوم کے پاس نہیں ہے، علم اصول فقہ صرف فقہ اسلامی میں گہرائی وگیرائی پیدا کرنے کے لئے ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ علوم اسلامیہ کی شاہ کلید ہے، تفسیر قرآن، فہم حدیث نبوی وغیرہ میں اس علم کا بنیادی رول ہے، اس سے آگے بڑھ کر عربی زبان کی لغت وادب اور اسالیب پر جو بصیرت افروز بحثیں اس علم میں ملتی ہیں ان کی وجہ سے علوم ادبیہ میں کمال ومہارت کے لئے بھی اس علم کا مطالعہ انتہائی مفید ہے۔

دینی مدارس کے نصاب تعلیم میں اصول فقہ کا مضمون شامل تو ضرور ہے لیکن جس اہمیت وافادیت کا یہ علم حامل ہے اس کے اعتبار سے نصاب تعلیم میں اس کو جگہ نہیں مل سکی، پھر ہمارے یہاں اس علم کی زندہ تدریس کا رواج بہت کم ہے، اصول فقہ پر کتابیں اس ذہن اور تصور کے ساتھ نہیں پڑھائی جاتیں کہ استنباط کے ان اصول وقواعد کا استعمال ہمیں اور ہمارے طلبہ کو بھی کرنا ہے، جس طرح سلف نے ان اصول وقواعد کا استعمال کر کے فقہ اسلامی کی عظیم عمارت تعمیر کی، بلکہ ہم اصول فقہ اس طرح پڑھتے پڑھاتے ہیں جیسے کسی میوزیم میں داخل ہو کر یہ جانکاری حاصل

کریں کہ کونسا ہتھیار کس جنگ میں کس فوج نے استعمال کیا اور اصول فقہ کی تدریس میں مشق اور تدریب کا حصہ تقریباً عنقا ہے۔

اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ مدارس کے نصاب تعلیم میں اصول فقہ کے نصاب پر نظر ثانی کی جائے، اس میں ترمیم واضافہ کیا جائے اور اس علم کی تدریس کا انداز بالکل بدلا جائے، ہر بحث کے بعد تمرینات ہوں اور طلباء کو ان اصول وکلیات کے استعمال کا طریقہ سکھایا جائے، دور حاضر کے مسائل کے حل میں علم اصول فقہ کا جو رول ہونا چاہئے اسے اجاگر کیا جائے۔

مجھے عربی تعلیم کے ابتدائی سالوں سے علم اصول فقہ سے انسیت رہی ہے، اصول فقہ کی کتابیں اور ان کے مباحث زیر مطالعہ اور غور وفکر کا اہم حصہ رہے ہیں، حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ نے جب مجمع الفقہ الاسلامی کا کارواں ترتیب دیا اور سہ ماہی بحث ونظر پھلواری شریف پٹنہ کا اجرا فرمایا (جس کی حیثیت ایک مجلّہ ہی کی نہیں بلکہ ایک تحریک کی تھی) تو حضرت قاضی صاحبؒ کی فرمائش اور ہمت افزائی سے احقر نے اصولی موضوعات پر متعدد تحریریں لکھیں جو مجلّہ بحث ونظر اور بعض دوسرے رسائل (الفرقان وغیرہ) میں شائع ہوئیں، علمی مجلّات اور ماہناموں میں شائع ہونے والے مضامین عموماً ان کی فائلوں میں دفن ہوکر رہ جاتے ہیں حالانکہ بہت سے مضامین بڑی جانفشانی اور جگر کاوی سے لکھے جاتے ہیں اور ان کی تیاری میں بسا اوقات اتنی تیاری اور محنت کی جاتی ہے جو بہت سی کتابوں کی تیاری میں نہیں کی جاتی، اس لئے اگر مجلّات وجرائد میں شائع ہونے والے مضامین کو زندہ رکھنا اور قابل استفادہ بنانا ہے تو انہیں کتابی صورت میں لانا ضروری ہوتا ہے۔

میرے متعدد احباب خصوصاً حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی (جنرل سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی) اور حضرت مولانا عبید اللہ الاسعدی (سکریٹری برائے سمینار

اسلامک فقہ اکیڈمی) کا برابر یہ تقاضا رہا کہ میں اپنے اصولی مضامین کو یکجا مرتب کردوں اور انہیں کتابی صورت میں شائع کردیا جائے۔ میری سست روی کی وجہ سے یہ کام موخر ہوتا رہا بالآخر جناب مولانا امین عثمانی صاحب (سکریٹری برائے انتظامی امور) نے کمر ہمت کسی اور انتہائی مختصر مدت میں میرے اہم اصولی مضامین کو کمپوز کراکر میرے پاس بھیجا کہ ان کی تصحیح کردوں ترتیب قائم کردوں اور اگر کوئی ترمیم واضافہ ضروری ہے تو وہ بھی کردوں۔

(مولانا) عتیق احمد بستوی

۵ربیع الثانی ۱۴۳۴ھ

۱۶ر فروری ۲۰۱۳ء

تقریظ وتعارف

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

قانون کے بغیر کسی مہذب معاشرے کی تشکیل نہیں ہوسکتی، اور وہ قانون عدل وانصاف اور امن وامان کے قیام میں مؤثر نہیں ہوسکتا، جس کی بنیاد کچھ مقررہ یکساں اصول ومبادی پر نہ ہو؛ اسی لئے کسی بھی قانون کی تشریح وتوضیح نیز مختلف طبقات اور الگ الگ احوال پر اس کی تطبیق کے لئے اصول قانون کی بے حد اہمیت ہے، پھر جس نظام قانون میں مذہب کو دخل نہ ہو، ر جو خدا کے تصور سے آزاد ہو، اس میں قانون کا سرچشمہ خود انسان ہوتا ہے اور وہی قانون بناتا ہے، خواہ قانون سازی کا کام جمہور کے ہاتھ میں ہو یا جمہور کے منتخب نمائندوں کے ہاتھ میں یا بادشاہ اور آمر کے ہاتھ میں، اس لئے انسان کے وضعی قوانین میں انسان کی خواہش اور اس کے بعد انسان کی ضرورت کو اہمیت حاصل ہوتی ہے۔

جس قانون کی بنیاد وحی والہام پر ہو اس میں قانون کا اصل سرچشمہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہوتی ہے، اسلام میں قانون شریعت کا بنیادی تصور یہی ہے، یہ قانون انسانی خواہشات کے تابع نہیں ہوتا؛ بلکہ اس میں انسان کی ضرورتوں اور مصلحتوں کی رعایت بھی ہوتی ہے، اس کے فطری جذبہ کا پاس ولحاظ بھی ہوتا ہے اور اخلاقی قدروں کو بھی خصوصی اہمیت دی جاتی ہے مثلاً: اگر کسی سماج کے نناوے فیصد لوگ شراب کو درست قرار دینے کے حق میں ہوں؛ کیونکہ یہ ان کی خواہش ہے، تب بھی شریعت کی نگاہ میں شراب حرام ہی رہے گی، وضعی قوانین میں مادی اور دنیوی منافع

کے سوا کسی اور چیز کی اہمیت نہیں ہوتی، لیکن الہامی قوانین میں آخرت کی کامیابی اور خالق کائنات کی رضا وخوشنودی سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو فقہ اسلامی کے اصول کا دائرہ زیادہ وسیع بھی ہے اور اس کے لئے زیادہ بصیرت اور فہم وفراست بھی مطلوب ہے۔

اسلامی قانون میں چونکہ اللہ تعالیٰ کا منشا سب سے مقدم ہے، اسی لئے کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کو ادلہ شرعیہ میں سب پر تقدم حاصل ہے، لیکن اجماع اور اجتہاد کا دروازہ بھی کھلا ہوا ہے جو کتاب وسنت کے مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے قائم کی ہوئی انسانی رائے سے عبارت ہے، اگر کسی رائے پر اتفاق ہوگیا ہو تو اجماع ہے اور اگر اتفاق نہ ہوسکا ہو تو قیاس واجتہاد ہے، گویا قانون کا اولین سرچشمہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے، لیکن فی الجملہ انسانی سوچ اور انسان کے اجتماعی رویہ کو بھی اہمیت دی گئی ہے، اسی لئے عرف وعادت اور مصالح مرسلہ کو بھی ادلہ شرعیہ میں جگہ دی گئی ہے، اس میں انسان کی مادی ضرورتوں کی تکمیل کو بھی شامل کیا گیا ہے، لیکن انسان کو کبھی اخلاق کے دائرہ سے باہر نکل جانے کی اجازت نہیں دی گئی ہے۔

غرضیکہ اصول فقہ کے ذریعہ ہمیں ایسے قواعد کی رہنمائی حاصل ہوتی ہے، جن کی مدد سے ہم انسانی ضرورت، اخلاقی اقدار اور مذہبی تعلیمات کے درمیان توازن قائم کرسکیں، اسی لئے اسلامی علوم میں اس فن کو بڑی اہمیت حاصل ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اصول فقہ تمام اسلامی علوم کے لئے کلید کا درجہ رکھتا ہے، یہ صرف فقہی احکام کے استنباط کے لئے ہی ضروری نہیں؛ بلکہ یہ اسی قدر تفسیر قرآن کے لئے بھی ضروری ہے، کیونکہ جب تک الفاظ کے اپنے معنوں پر دلالت کا علم نہ ہو اور اخذ واستنباط کا طریقہ معلوم نہ ہو کس طرح قرآن کی تشریح کی جاسکتی ہے؟ اس کی ضرورت علم حدیث کے کے لئے بھی ہے، کیونکہ اصول فقہ کے بغیر نہ ہم حدیث کے معانی ومفاہیم کو سمجھ سکتے ہیں نہ متعارض روایات میں ترجیحات طے کرسکتے ہیں اور نہ مستند ومعتبر ہونے کے اعتبار سے

مختلف احادیث کی درجہ بندی ہوسکتی ہے، اس لئے اگر کہا جائے کہ یہ علم صرف شریعت اسلامیہ ہی کے لئے نہیں بلکہ مصادر شریعت کو سمجھنے کے لئے بھی شاہ کلید کا درجہ رکھتی ہے تو غلط نہ ہوگا۔

اسلامی فقہ کی تدوین میں ظاہر ہے کہ اصول فقہ کا بنیادی کردار ہے، کیونکہ اصول فقہ کے ذریعہ ہمیں بنیادی طور پر درج ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں:

الف-نصوص کا بہتر ذریعہ سے ثابت ہونا اور نہ ہونا۔

ب-اگر نصوص میں تعارض ہو تو ناسخ و منسوخ اور راجح و مرجوح کی تعین۔

ج-منصوص الفاظ کی اپنے معنی پر دلالت۔

د-منصوص احکام میں علل کی دریافت۔

ہ-جن امور کے بارے میں نص موجود نہیں ہے، ان کے متعلق نصوص میں مذکور احکام کی مماثلتوں کو سامنے رکھتے ہوئے حکم لگانا اور ان پر علتوں کو منطبق کرنا، جس کو قیاس کہتے ہیں۔

و-جو احکام نص سے یا اجتہاد سے ثابت ہوں، شارع کے لب ولہجہ اور انسانی مصلحتوں اور ضرورتوں کو سامنے رکھتے ہوئے ان احکام کا درجہ متعین کرنا کہ یہ فرض ہے یا واجب اور سنت ہے یا مستحب؟ اور اگر کسی عمل سے روکا گیا ہے تو یہ ممانعت حرمت کے درجہ کی ہے یا کراہت کے درجہ کی یا صرف خلاف اولی ہے؟

یہ اصول فقہ کے چند اہم اور بنیادی مباحث کی طرف سے اشارہ ہے، اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ علم کتنا اہم، عظیم الشان اور وسیع الاطراف ہے اور اسلامی علوم میں اس کو کتنی زیادہ اہمیت حاصل ہے، اسی لئے اس علم کی آبیاری میں اسلامی تاریخ کی بہترین ذہانتوں نے حصہ لیا ہے، "جادو وہ ہے جو سر چڑھ کر بولے" کے مصداق مستشرقین نے بھی اس باب میں مسلمانوں کے علماء کی خدمات کو خراج تحسین پیش کیا ہے اور انہیں اصول قانون کا موجد قرار دیا ہے۔

اصول فقہ کے بنیادی قواعد کی راہنمائی کہیں صراحۃً اور کہیں اشارۃً، گاہے اجمال کے ساتھ اور گاہے تفصیل کے ساتھ قرآن مجید کی آیات، رسول اللہ ﷺ کی احادیث اور آثار صحابہ میں بھی

ملتی ہے، لیکن ایک علم کے اعتبار سے اس کی تدوین کا آغاز کس نے کیا؟ اس سلسلہ میں جو بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، وہ یہی کہ جو فقہ کا مدون اول ہوگا، وہی اصول فقہ کا بھی اولین مدون ہوگا؛ کیونکہ اگر اصول استنباط سامنے نہ ہوں تو اجتہاد واستنباط کا سفر کیسے طے ہوسکتا ہے، علماء اہل سنت قریب قریب اس بات پر متفق ہیں کہ فقہ کے مدون اول امام ابوحنیفہؒ ہیں، اس لئے یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ وہی اصول فقہ کے بھی مدون اول ہوں؛ چنانچہ جن علماء نے سلف کی مؤلفات کے تعارف پر قلم اٹھایا ہے، انہوں نے اس فن کی پہلی کتاب کی حیثیت سے امام ابوحنیفہ کی ''کتاب الرای'' کا ذکر کیا ہے، مگر افسوس کہ آج یہ علمی ذخیرہ دستیاب نہیں ہے، پھر اس کے بعد امام ابویوسف کی کتاب کا ذکر آتا ہے، یہ کتاب بھی غالباً اپنے اصل شکل میں دستیاب نہیں ہے، لیکن ماضی قریب میں علامہ ابوالحسین بصری کی ''المعتمد فی أصول الفقه'' کا مخطوطہ طبع ہوگیا ہے، جس میں کثرت سے امام ابویوسف کے اقتباسات نقل کئے گئے ہیں جو بظاہر اسی متاع گم گشتہ کا حصہ ہیں۔

اس وقت اصول فقہ پر جو قدیم ترین تحریر ہمیں ملتی ہے، وہ امام شافعی کا الرسالہ ہے، اس کے بعد مختلف مذاہب فقہیہ کے علماء نے اصول فقہ کے موضوع پر کثرت سے کتابیں لکھی ہیں، جو مختلف مناہج پر لکھی گئی ہیں، پھر بعد کے علماء نے اصول فقہ کے دو مشہور منہج طریق الحنفیہ اور طریق الشافعیہ کو بھی جمع کرنے کی کوشش کی ہے، چونکہ ہر دور میں پیدا ہونے والے فقہی مسائل کا حل اور اس کے بارے میں حکم شرعی کی تعیین کا گہرا تعلق اصول فقہ سے ہے، اس لئے یہ علم گذشتہ ادوار کی طرح موجودہ عہد میں بھی علماء فقہ کا توجہ کا مرکز بنا ہوا ہے اور عالم عرب میں اس موضوع پر بڑی اہم تالیفات منظر عام پر آرہی ہیں۔

افسوس کہ اردو زبان میں اصول فقہ پر لٹریچر نسبتہ کم ہے، اور جو کچھ ہے اس کا غالب ترین حصہ درس نظامی کے نصاب میں داخل کتابوں کے ترجمے اور درسی انداز کی تشریح پر مبنی ہے، جس کی افادیت طلبہ تک محدود ہے اور جس میں بحث وتحقیق کا عنصر مفقود ہے، اس پس منظر میں ضرورت ہے کہ اردو زبان —— جو شاید دنیا میں مسلمانوں کی سب سے زیادہ بولی جانے والی زبان

ہے اور جس کو دنیا کی ان چھ زبانوں میں شمار کیا گیا ہے، جو سب سے زیادہ بولی جاتی ہے ـــــ میں اصول فقہ کے موضوع پر ان مباحث کو اجاگر کرنے کی ضرورت ہے، جو عصر حاضر میں پیدا ہونے والے مسائل کو حل کرنے میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔

اس حقیر کے حلقہ احباب میں جن کو اس موضوع پر امتیازی شان اور گہری بصیرت حاصل ہے، جو زیادہ پڑھتے اور کم لکھتے ہیں اور کسی موضوع پر خوب غواصی کرنے کے بعد قلم اٹھاتے ہیں، وہ اس کتاب کے مؤلف حضرت مولانا عتیق احمد بستوی زیدت حسناتہ ہیں، انہوں نے دارالعلوم دیوبند سے امتیاز کے ساتھ فراغت حاصل کی پھر دارالعلوم ہی میں افتاء کیا اور مختلف مدارس میں تدریس کی خدمت انجام دی، یہاں تک کہ سیدی وسندی حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ کی نگاہ جوہر شناس نے ان کو بھانپ لیا اور انہیں کی دعوت پر آپ نے دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنو میں تدریسی خدمت کا آغاز کیا، آپ وہاں حدیث وفقہ کے ایک کامیاب استاذ ہیں۔ اسلامک فقہ اکیڈمی کے سکریٹری برائے علمی امور، دارالقضاء لکھنؤ کے قاضی، آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے رکن عاملہ اور کنوینر دارالقضاء کمیٹی، معہد الشریعہ لکھنؤ کے بانی اور ذمہ دار اور مختلف تنظیموں کے رکن ہیں، وہ ایک کامیاب مصنف ہیں، عربی اور اردو زبان میں ان کی متعدد تالیفات ہیں، جن میں بعض طبع ہو چکی ہیں اور بعض تشنہ طبع ہیں، ملک کے مؤقر عربی واردو جرائد میں ان کے مضامین شائع ہوتے رہے ہیں اور مشرق ومغرب کے مختلف ممالک کا سفر کر چکے ہیں، نیز ہندوستان کے مختلف علاقوں اور دنیا کے مختلف ملکوں میں ان کے تلامذہ اور مستفیدین کی بڑی تعداد موجود ہے۔

یوں تو انہوں نے مختلف موضوعات پر لکھا ہے، لیکن ان کی زیادہ تر تحریریں فقہ، اصول فقہ اور تاریخ سے متعلق ہیں، اس وقت مقالات کا جو مجموعہ آپ کے سامنے ہے یہ بھی اصولی موضوعات پر ہے اور بہت ہی اہم پہلوؤں پر لکھے گئے مضامین ہیں، بعض مقالات اسلامک فقہ

اکیڈمی انڈیا کے سمیناروں کے لئے تحریر کئے گئے ہیں، بعض سہ ماہی بحث ونظر کے لئے لکھے گئے ہیں اور بعض مقالات کسی اور مناسبت سے سامنے آئے ہیں، لیکن ان سب میں تین باتیں مشترک ہیں: اصالت، عصریت اور تحقیق۔ اصالت سے مراد ہے اولین مصادر اور اس علم کے معتبر ترین مراجع سے استفادہ، عصریت سے مراد یہ ہے کہ عصر حاضر میں پیدا ہونے والے افکار و مسائل کے حل سے ان مباحث کے تعلق کی وضاحت اور انطباق کی کوشش اور تحقیق سے مراد یہ ہے کہ صرف ''قال'' پر اکتفا نہیں کیا گیا ہے بلکہ قال کے دوش بدوش ''اقول'' بھی ہے، مصنف نے پڑھتے اور لکھتے ہوئے چشم عقیدت کے ساتھ ساتھ نگاہ نقد و نظر کو بھی وا رکھا ہے، مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ جب عرف و عادت سے متعلق اس مجموعہ میں شامل مقالہ بحث ونظر میں شائع ہوا تو حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمیؒ جیسے دیدہ ور فقیہ نے اس پر تحسینی نوٹ لکھا، حالانکہ یہ بات ان کے عام معمول سے مختلف تھی، مختلف موضوعات خاص کر فقہاء احناف کے طبقات اور دیانت و قضا کے موضوع پر مؤلف کی بحثیں حضرات اہل علم کے لئے قابل مطالعہ ہیں۔

اسلامک فقہ اکیڈمی اصولی مسائل کو خصوصی اہمیت دیتی رہی ہے، اس کے تین سالانہ فقہی سمیناروں میں اصولی مباحث کو بنیادی اہمیت دی گئی پھر اصول فقہ کے مختلف پہلوؤں خاص کر مقاصد شریعت پر متعدد تربیتی اجتماعات رکھے گئے، عرب فضلاء کے بعض اہم مقالات کو رسالہ کی شکل میں شائع کیا گیا، اس سلسلہ کی ایک کڑی اس مجموعہ کی طباعت ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے امت کے لئے نافع بنائے، عند اللہ اور عند الناس اسے قبول عام و تام حاصل ہو اور اکیڈمی کا قافلۂ علم و نظر اپنی منزل کی طرف رواں دواں رہے، وباللہ التوفیق وباللہ المستعان۔

۵ / ربیع الثانی ۱۴۳۴ھ	**خالد سیف اللہ رحمانی**
۱۶ / فروری ۲۰۱۳ء	(جنرل سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

اجتہاد اور کار اجتہاد

[یہ مقالہ انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو اسٹڈیز نئی دہلی (آئی او ایس) کی جانب سے پٹنہ میں منعقد ہونے والے سمینار اپریل ۱۹۹۴ء کے لئے لکھا گیا اور اس کو سمینار میں پڑھا گیا، ماہنامہ الفرقان (لکھنؤ) کے دو شماروں میں اس کی اشاعت ہوئی، آئی او ایس نے بھی پٹنہ سمینار کے مقالات کے مجموعہ میں اس کو شامل کیا]

اجتہاد اور کار اجتہاد

اجتہاد لغت اور اصطلاح میں:

اجتہاد کا مادہ ''جہد'' ہے ''جہد'' کا معنی ہے قوت و طاقت، اجتہاد کا لغوی مفہوم کسی پر مشقت کام میں پوری طاقت صرف کرنا، ابن منظور افریقی (۷۱۱ھ) نے جہد اور اجتہاد کا مفہوم بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''الجُهدُ الجَهد الطاقة تقول: اجهد جهدک وقيل الجهد المشقة والجهد الطاقة والاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع والمجهود'' (لسان العرب ۳/ ۵۲۰-۵۲۱)۔

(جہد اور جہد کا معنی طاقت ہے آپ کہتے ہیں اجھد جھدک (اپنی پوری طاقت لگادو) ایک قول یہ ہے کہ جُہد کے معنی مشقت اور جَہد کے معنی طاقت ہے اجتہاد اور تجاہد پوری طاقت صرف کرنے کا نام ہے)۔

صاحب القاموس المحیط نے بھی اجتہاد اور تجاہد کا مفہوم، بذل الوسع (طاقت صرف کرنا) بیان کیا ہے (ترتیب القاموس المحیط ۱/ ۵۴۶)۔

اصول فقہ کے مصنفین نے اجتہاد کے لغوی مفہوم کو کچھ زیادہ ہی وضاحت اور انضباط کے ساتھ بیان کیا ہے، امام غزالی نے (۵۰۵ھ) المستصفی میں لکھا ہے:

''هو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد فيقال: اجتهد في حمل حجر الرحا ولا

يقال اجتهد في حمل خردلة"(المستصفى ۵۱۰/۲)۔

اجتہاد کسی کام میں پوری کوشش صرف کرنے اور پوری توانائی لگانے کا نام ہے، اجتہاد کا استعمال اسی کام کے لئے ہوتا ہے جس میں مشقت اور کلفت ہو، کہا جاتا ہے:"اجتهد في حمل حجر الرحا" (چکی کا پتھر اٹھانے کی پوری کوشش کی) یہ نہیں کہا جاتا:"اجتهد في حمل خردلة" (رائی کا دانہ اٹھانے کی پوری کوشش کی)۔

امیر بادشاہ اجتہاد کے لغوی مفہوم پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

"(هو) أي الاجتهاد (لغة بذل الطاقة) أي استفراغ القوة بحيث يحس بالعجز عن المزيد (في تحصيل ذي كلفة) أي مشقة، يقال: أجتهد في حمل الصخرة ولا يقال أجتهد في حمل النواة"(تيسير التحرير ۱۷۸/۴-۱۷۹)۔

لغوی معنی کے اعتبار سے اجتہاد کسی پر مشقت کام میں اس طرح پوری طاقت لگا دینے کا نام ہے کہ انسان اپنے آپ کو مزید طاقت سے عاجز تصور کرے، کہا جاتا ہے: پتھر اٹھانے میں اجتہاد کیا یعنی پوری طاقت لگائی، یہ نہیں کہا جاتا ہے: گٹھلی اٹھانے میں اجتہاد کیا۔

اجتہاد کا اصطلاحی مفہوم:

اجتہاد کا لغوی مفہوم واضح ہونے کے بعد آیئے دیکھیں کہ ماہرین اصول فقہ نے اجتہاد کی کیا تعریف کی ہے، اصول فقہ کے اکثر مصنفین نے اجتہاد کی اصطلاحی حقیقت واضح کی ہے، یہاں علماء اصول کی تحریر کردہ چند تعریفات درج کی جاتی ہیں:

حجۃ الاسلام امام غزالیؒ نے ان الفاظ میں اجتہاد کی اصطلاحی حقیقت واضح کی ہے:

"بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد الطلب (المستصفى ۵۱۰/۲)۔

اجتہاد، احکام شریعت کا علم حاصل کرنے میں مجتہد کا توانائی صرف کرنا ہے اور اجتہاد تام یہ ہے کہ طلب وجستجو میں اس قدر طاقت لگائے جس سے زیادہ طلب وجستجو سے اپنے آپ کو عاجز سمجھتا ہو۔

قاضی بیضاویؒ نے اجتہاد کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''استفراغ الوسع فی درک الأحکام الشرعیة'' (الابھاج فی شرح المنھاج ۳/ ۲۶۲)۔

اجتہاد احکام شریعت جاننے کے لئے پوری طاقت لگا دینے کا نام ہے۔ مشہور فقیہ واصولی علامہ ابن ہمام (۸۶۱ء) نے اجتہاد کی تعریف اس طرح کی ہے:

''بذل الطاقة من الفقیه فی تحصیل حکم شرعی ظنی'' (تیسیر التحریر ۴/ ۱۷۹، التقریر والتحبیر ۳/ ۲۹۱)، علامہ محب اللہ بن عبد الشکور بہاری نے بھی انھیں الفاظ میں اجتہاد کی تعریف کی ہے (مسلم الثبوت ۲/ ۵۹۸)۔

امام سیف الدین آمدی (۶۳۱ء) نے حقیقت اجتہاد پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

''الاجتهاد استفراغ الوسع فی طلب الظن بشیئ من الأحکام الشرعیة علی وجه یحس من النفس العجز عن المزید فیه'' (آمدی، الأحکام فی أصول الأحکام ۴/ ۲۱۸)۔

(اجتہاد کی حقیقت ہے کسی حکم شرعی کا ظن طلب کرنے میں اس طرح پوری طاقت لگا دینا کہ مزید طلب وجستجو سے اپنے کو درماندہ محسوس کرے)۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (۱۱۷۶ھ) نے نسبۃً زیادہ وضاحت سے اجتہاد کی تعریف کی ہے، موصوف اپنے مشہور رسالہ عقد الجید فی الاحکام الاجتھاد والتقلید میں لکھتے ہیں:

''حقیقة الاجتهاد علی ما یفهم من کلام العلماء استفراغ الجهد فی إدراک الأحکام الشرعیة الفرعیة عن أدلتها التفصیلیة الراجعة کلیاتها إلی أربعة

أقسام الكتاب والسنة والإجماع والقياس" (عقد الجيد فی أحکام الاجتہاد والتقلید ص ۳)۔

(علماء کے کلام سے اجتہاد کی حقیقت یہ سمجھ میں آتی ہے کہ اجتہاد فروعی شرعی احکام کو شریعت کے تفصیلی دلائل جو بنیادی طور پر چار ہیں: کتاب، سنت، اجماع، قیاس سے جاننے کی پوری کوشش کرتا ہے)۔

اصطلاحی تعریف کے نتائج:

فقہاء واہل اصول نے اجتہاد کی جو تعریفات کی ہیں ان سے چند نکات بہت واضح طور پر سامنے آتے ہیں:

۱- اجتہاد شریعت کے احکام ومسائل میں ہر کس وناکس کی رائے زنی کا نام نہیں ہے بلکہ اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے شخص (فقیہ) کی طرف سے مآخذ شریعت (کتاب وسنت، اجماع، قیاس) کی روشنی میں شریعت کے عملی احکام جاننے کے لئے انتہائی کوشش صرف کرنے کا نام اجتہاد ہے، لہذا:

الف- جو شخص اجتہاد کی بنیادی صلاحیتوں سے محروم ہو مثلاً عربی زبان سے نابلد ہو یا محض معمولی شد بد رکھتا ہو، یا کتاب وسنت کے علم سے کورا ہو یا استنباط وقیاس کے اصول وقواعد سے نا آشنا ہو، علم اصول فقہ پر اس کی گہری نظر نہ ہو ایسا شخص احکام شرعیہ جاننے کے لئے خواہ کتنی کوشش کرے اسے اجتہاد نہیں کہا جائے گا، کیونکہ وہ دلائل شرعیہ کو سمجھنے اور ان سے احکام کا استنباط کرنے پر قادر نہیں ہے، ایسے شخص کے لئے سلامتی اور نجات کا راستہ یہی ہے کہ علوم اسلامیہ میں درک رکھنے والے علماء اور اصحاب افتاء کی تحقیق اور فتوی پر اعتماد اور عمل کرے۔

دور حاضر کا ایک بڑا فتنہ یہ ہے کہ بہت سے دانشور قسم کے لوگ اجتہاد اور فہم دین کی ہر ادنی صلاحیت سے محروم ہونے کے باوجود اپنا یہ حق سمجھتے ہیں کہ دین کے نازک سے نازک مسئلوں میں رائے زنی کریں اور ان کی رائے بے چون وچرا قبول کی جائے، دنیاوی علوم کی ہر

شاخ میں تخصص ضروری سمجھا جاتا ہے، دنیا کے ہر علم کے بارے میں بلکہ علم کی ہر شاخ کے بارے میں وہ شخص رائے دے سکتا ہے جس نے اس شاخ علم کا خصوصی مطالعہ کیا ہو، ایک انجینئر خواہ انجینئرنگ میں کتنا با کمال ہو میڈیکل سائنس کے مسائل میں دخل اندازی نہیں کرسکتا، بڑے سے بڑے ڈاکٹر (طبیب) کی رائے سائنس یا انجینئرنگ کے مسائل کے بارے میں لائق توجہ نہیں سمجھی جاتی، لیکن دین اور علوم دین کو اتنا لاوارث اور غیر اہم سمجھ لیا گیا ہے کہ ہر ایرا غیرا اسے تختۂ مشق بناتا ہے اور علوم دین میں کورا ہونے کے باوجود دین کے نازک ترفنی مسائل میں بے محابا رائے زنی کرتا ہے۔

ب- صلاحیت اجتہاد رکھنے والا شخص (فقیہ) حکم شرعی جاننے کے لئے جو ناتمام کوشش کرتا ہے وہ بھی اجتہاد نہیں ہے، پوری تحقیق و جستجو، مطالعہ وغور وفکر کے بغیر عجلت میں سرسری طور پر قائم کی گئی رائے یا تو اجتہاد نہیں ہے یا اگر ہے تو اجتہاد ناقص ہے جو شریعت میں معتبر اور قبول نہیں ہے۔ اجتہاد کامل کا معیار یہ ہے کہ اجتہاد کرنے والا شخص تحقیق وتلاش، طلب وجستجو، غور وفکر کر کے تھک جائے اور یہ محسوس کرنے لگے کہ اب مزید طلب وجستجو اس کے بس سے باہر ہے۔

ج- حکم شرعی عملی کے علاوہ کسی دوسری چیز کے لئے علمی وفکری توانائیاں صرف کرنے کا نام اجتہاد نہیں ہے مثلاً علوم عربیت کا کوئی شیدائی کسی نحوی، صرفی، ادبی، یا بلاغی مسئلہ کی تحقیق میں پورا زور صرف کرے، کوئی معقولی عقلی مقدمات کی ترتیب یا فلسفیانہ گتھیوں کو سلجھانے کے انتھک کوشش کرے، کوئی منطقی مسائل منطق کی تحقیق وتشریح میں ایڑی سے چوٹی تک کا زور لگا دے، یہ تمام علمی اور فکری کوششیں اجتہاد نہیں ہیں۔

د- اکثر اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ اعتقادی وکلامی مسائل کی تحقیق وجستجو میں پورا زور صرف کرنے کا نام بھی اجتہاد نہیں ہے کیوں کہ اجتہاد کے بارے میں رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ اجتہاد کرنے والا حق تک پہونچ گیا تو اسے دہرا اجر ملے گا اور اس سے خطا ہوگئی تو بھی

ایک اجر ملے گا۔ اس کے برخلاف اعتقادی اور کلامی مسائل میں خطا ہونے سے جمہور کے نزدیک اجر نہیں بلکہ گناہ ہوتا ہے۔

ھ- سابقہ تعریفات سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ اجتہاد کا محل شریعت کے ظنی احکام ہیں کیوں کہ شریعت کے قطعی احکام وہ ہیں جن کا ثبوت شریعت کے قطعی الثبوت، قطعی الدلالۃ دلائل سے ہوتا ہے، اور اس طرح کے قطعی احکام اتنے مخفی نہیں ہوتے کہ ان کے دریافت کے لئے تحقیق وتلاش کے آبلہ پائی کی ضرورت پڑے، شریعت کے قطعی احکام ودلائل عام طور سے اہل علم کو معلوم ہوتے ہیں یا ادنیٰ توجہ سے معلوم ہو سکتے ہیں، انہیں معلوم کرنے کے لئے زیادہ علمی فکری توانائی صرف نہیں کرنی پڑتی۔

اجتہاد کی شرطیں:

اجتہاد ایک اہم اور نازک ترین ذمہ داری ہے، اس لئے اس سے عہدہ برآ ہونے کے لئے زہد وتقوی خوف وخشیت، اخلاص وللّٰہیت کے ساتھ بہت سے علوم پر کامل دستگاہ اور مجتہدانہ نظر بھر ضروری ہے، علماء اصول نے شرائط اجتہاد پر تفصیلی کلام کیا ہے، ہم آئندہ صفحات میں ان کی بحثوں کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

۱- قرآن کریم کا علم:

اجتہاد کے اصل سرچشمے قرآن کریم اور احادیث رسول ہیں، اس لئے اجتہاد کی اولین شرط ہے کہ قرآن کریم کے معانی ومطالب پر گہری نظر ہو، خصوصاً آیات احکام پر، متعدد اہل اصول کی تصریح کے مطابق قرآن کی پانچ سو آیات (۵۰۰) میں صراحۃً عملی احکام شرعیہ بیان کئے گئے ہیں (المستصفی ۲ / ۱۰۱، الابہاج فی شرح المنہاج ۳ / ۲۷۲، التقریر والتحبیر ۳ / ۲۵۲، کشف الاسرار البخاری ۴ / ۱۱۲۵)۔ ان آیات کی شرح وتفسیر پر اجتہاد کرنے والے کی گہری مبصرانہ نظر ہونی چاہئے لیکن یہ

واقعہ ہے کہ احکام شرعیہ کا استنباط انہیں آیات تک محدود نہیں ہے ہمارے عبقری اور نکتہ رس فقہاء نے بہت سی ان آیات سے احکام کا استنباط کیا ہے جو براہ راست احکام سے تعلق نہیں رکھتیں، بلکہ ان کا تعلق قصص، مواعظ، امثال، ذکر آخرت وغیرہ سے ہے۔ نجم الدین طوفی (۷۱۶ھ) لکھتے ہیں:

"أما الكتاب فالواجب عليه أن يعرف منه ما يتعلق بالأحكام وهو خمس مأة آية كما قال الغزالي وغيره والصحيح أن هذا التقدير غير معتبر وإن مقدار أدلة الأحكام في ذلك غير منحصر، فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي كذلك تستنبط من الأقاصيص والمواعظ ونحوهما فقل ان يوجد في القرآن الكريم آية إلا ويستنبط منها شئي من الأحكام وإذا أردت تحقيق هذا فانظر إلى كتاب "أدلة الأحكام" للشيخ عز الدين بن عبد السلام وكان هؤلاء الذين حصروها في خمس مائة آية إنما نظروا إلى ما قصد منه بيان الأحكام دون ما استفيدت منه ولم يقصد به بيانها" (طوفی، نجم الدین ابو الربیع سلیمان بن عبد القوی، (شرح مختصر الروضۃ جلد ۳، ص ۵۷۷، تحقیق ڈاکٹر عبد اللہ بن عبد المحسن ترکی، مؤسسۃ الرسالۃ بیروت)۔

(مجتہد کے لئے قرآن کریم کے اتنے حصہ کا جاننا ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہے، غزالی وغیرہ کے مطابق یہ کل پانچ سو آیات ہیں لیکن صحیح بات یہ ہے کہ پانچ سو آیات کی تحدید معتبر نہیں ہے، ادلہ احکام کی مقدار پانچ سو آیات میں محدود نہیں ہے کیونکہ شریعت کے احکام جس طرح امر اور نہی والی آیات سے مستنبط ہوتے ہیں، اسی طرح قصص، مواعظ وغیرہ پر مشتمل آیات سے بھی مستنبط ہوتے ہیں، قرآن کریم میں شاید ہی کوئی ایسی آیت ہو جس سے کچھ احکام مستنبط نہ ہوتے ہوں، اگر آپ اس کی تحقیق کرنی چاہیں تو شیخ عز الدین بن عبد السلام کی کتاب "ادلۃ الأحکام" کا مطالعہ کریں، جن لوگوں نے آیات احکام کی تعداد صرف پانچ سو بیان کی ہے، ان کی مراد وہ آیات ہیں جن کا مقصد ہی بیان احکام ہے، وہ آیات نہیں جن کا مقصد بیان احکام نہیں

لیکن ان سے احکام کا استنباط کیا جاتا ہے)۔

مجتہد کے لئے نہ تو قرآن کے تمام معانی کے احاطہ کی شرط ہے اور نہ اس کی گنجائش ہے کہ وہ پانچ سو آیات احکام کے علاوہ پورے قرآن سے لاتعلق اور بے خبر ہو، پورے قرآن پر اس کی نظر ہونی چاہئے اور قرآن کی جو آیات براہ راست احکام سے متعلق ہیں ان کے معانی ومطالب کا گہرا مطالعہ ہونا چاہئے۔

بعض اہل اصول نے مجتہد کے لئے حافظ قرآن ہونے یا آیات احکام کا حافظ ہونے کے شرط لگائی، لیکن جمہور اہل اصول نے اس کی تردید کی ہے (نہایۃ الوسول فی شرح منہاج الاصول الاسنوی ۴/ ۵۴۹، تیسیر التحریر ۴/ ۱۸۱)، اس دور میں مختلف انداز سے قرآن کی انڈکس سازی کی وجہ سے قرآن سے استفادہ بہت آسان ہو گیا ہے، ان انڈکسوں کی مدد سے غیر حافظ بھی انتہائی سہولت اور سرعت سے مطلوبہ آیات تلاش کر لیتا ہے۔ لہذا اجتہاد کے لئے حفظ قرآن سہولت کا ذریعہ ضرور ہے لیکن اسے شرط اجتہاد نہیں قرار دیا جا سکتا۔

بلند نظر مفسرین وفقہاء نے آیات احکام پر مخصوص کتابیں لکھی ہیں جن سے ان کی ذہانت، دقت نظر، قوت استنباط کا انداز ہوتا ہے، اس سلسلہ میں امام ابو بکر جصاص رازیؒ (۳۷۰ھ) قاضی ابن العربی مالکیؒ (۵۴۲ھ) علامہ عماد الدین محمد کیا ہراسی (۵۰۴ھ) کی احکام القرآن کا نام لیا جا سکتا ہے۔ ان حضرات کی احکام القرآن متداول اور دستیاب ہیں۔

امام الحرمین عبدالملک جوینی (۴۷۸ھ) مفتی مجتہد کے لئے لازمی شرائط پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ویشترط أن یکون عالما بالقرآن فإنه أصل الأحکام ومنبع تفاصیل الإسلام ولا ینبغی أن یقنع فیه بما یفهمه من لغته فإن معظم التفاسیر یعتمد النقل ولیس له أن یعتمد فی نقله علی الکتب، والتصانیف فینبغی أن یحصل لنفسه علما بحقیقته ومعرفة الناسخ والمنسوخ لابد منه" (امام الحرمین جوینی، البرہان فی اصول الفقہ ۲/ ۱۳۳۱)۔

(مفتی کے لئے شرط ہے کہ وہ قرآن کا عالم ہو، کیونکہ قرآن احکام شریعت کی اصل اور اسلام کی تعلیم کا سرچشمہ ہے، قرآن کے الفاظ سے جو کچھ سمجھ میں آتا ہے اس پر اکتفا کرنا مناسب نہیں ہے کیوں کہ تفسیر کے بیشتر حصہ کی بنیاد منقولات پر ہے، کتابوں اور تصانیف پر نقل کے باب میں پورا اعتماد کر لینا درست نہیں ہے، بلکہ مناسب یہ ہے کہ اسے منقولات کی حقیقت کا علم ہو جائے، ناسخ اور منسوخ کی شناخت ضروری ہے)۔

۲- حدیث کا علم:

اجتہاد کا دوسرا بنیادی سرچشمہ رسول اللہ ﷺ کی سنت ہے اس لئے ذخیرۂ حدیث پر بھی اجتہاد کرنے والے کی نظر وسیع وعمیق ہونی چاہئے، خاص طور سے احادیث احکام پر، شیخ عبدالعزیز بخاری اصول البزدوی کی شرح کشف الأسرار میں لکھتے ہیں کہ: احادیث احکام اگرچہ ہزاروں سے زیادہ ہیں لیکن ان کی تعداد محصور ہے، تمام احادیث احکام کا یاد ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اتنا کافی ہے کہ احادیث کے جن مجموعوں میں احادیث احکام شامل ہیں اور وہ مجموعے معتبر اور صحیح ہیں ان کا کوئی صحیح نسخہ اس کے پاس ہو، مثلاً صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابوداؤد، مجموعۂ احادیث میں کون باب کس جگہ ہے اور کس طرح کی حدیث کہاں مل سکتی ہے اس پر اس کی نظر ہو تا کہ وقت ضرورت استفادہ کر سکے، اگر وہ حدیثیں اسے یاد ہوں تو زیادہ بہتر ہے (کشف الأسرار ۴/ ۱۱۳۵، دوسرے اہل اصول نے بھی اسی طرح کی صراحتیں کی ہیں ملاحظہ ہو: شرح مختصر الروضہ للطوفی ۳/ ۵۷۹، ۵۸۰، المحصول للرازی جزء ثانی قسم ثالث ص ۳۳)۔

اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے مصنفین اسلام کو ان حضرات نے بڑی محنت اور جگر کاوی سے احادیث احکام کے مستقل مجموعے مرتب کر دئے ہیں اس کی وجہ سے احادیث احکام کی تلاش وجستجو، تشریح وتفصیل کا کام آسان ہو گیا ہے۔

حدیث کا علم بعض پہلوؤں سے زیادہ مشکل اور دشوار ہے، کیونکہ قرآن تو پورا کا

پورا قطعی الثبوت ہے، قرآن کے کسی آیت کے بارے میں ثبوت اور درجہ بندی کی بحث نہیں کرنی ہے، اس کے برخلاف حدیث میں پہلے ہی قدم پر ثبوت اور درجہ بندی کی بحث آجاتی ہے، یہ معلوم کرنا پڑتا ہے کہ حدیث متواتر ہے، مشہور یا خبر واحد ہے۔ احادیث کا بیشتر حصہ خبر واحد ہے، خبر واحد کی تحقیق میں راویان حدیث کے حالات ان کے مرتبہ ومقام سے واقفیت ناگزیر ہے غرض یہ کہ اسماء الرجال اور علوم الحدیث پر عبور حاصل کئے بغیر اس مرحلہ سے انسان سلامتی سے نہیں گزر سکتا، علوم حدیث کے سمندر میں غواصی کر کے ہر حدیث کی صحت اور درجہ بندی کے بارے میں خود اپنی رائے قائم کرنا انتہائی دشوار ہے، اس کے لئے فرصت وفراغت، اور علمی ریاضت درکار ہے، اس لئے بیشتر مجتہدین کو بھی یہاں راہ تقلید اختیار کرنی پڑتی ہے۔ اس سلسلہ میں امام غزالیؒ نے بڑی واضح اور فکر انگیز گفتگو کی ہے۔

"الثانی وهو يخص السنة معرفة الرواية وتميز الصحيح منها عن الفاسد، والمقبول عن المردود فإن ما لا ينقله العدل عن العدل فلا حجة فيه، والتخفيف فيه أن كل حديث يفتي به مما قبلته الأمة فلا حاجة به إلى النظر في إسناده، وإن خالفه بعض العلماء فينبغي أن يعرف رواتهم وعدالتهم فإن كانوا مشهورين عنه كما يرويه الشافعي عن مالک عن نافع عن ابن عمر مثلاً اعتمد عليه فهؤلاء تواتر عند الناس عدالتهم وأحوالهم، والعدالة إنما تعرف بالخبرة والمشاهدة أو بتواتر الخبر وما نزل عنه فهو تقليد وذلک بان يقلد البخاری ومسلما في أخبار الصحيحين وإنهما ما رووها إلا عمن عرفوا عدالته فهذا مجرد تقليد، وإنما يزول التقليد بأن يعرف أحوال الرواة بتسامع أحوالهم وسيرهم ثم ينظر في سيرهم إنها تقتضي العدالة أم لا وذلک طويل وهو في زماننا كثير الوسائط عسير والتخفيف فيه أن يكتفي بتعديل الإمام العدل بعد أن عرفنا أن مذهبه في التعديل مذهب صحيح، فإن المذاهب مختلفة فيما يعدل به

ويجرح فإن من مات قبلنا بزمان امتنعت الخبرة والمشاهدة في حقه ولو شرط أن تواتر سيرته فذلك لا يصادف إلا في الأئمة المشهورين فيقلد في معرفة سيرته عدلا فيما يخبّر فنقلده في تعديله بعد أن عرفنا صحة مذهبه في التعديل فإن جوزنا للمفتي الاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها تقصر الطريق على المفتي وإلا طال الأمر وعسر الخطب في هذا الزمان مع كثرة الوسائط ولا يزال الأمر يزداد شدة بتعاقب الأعصار" (المستصفى ۲/ ۱۰۲، ۱۰۳)۔

(دوسرا (تکمیلی علم) جوسنت کے ساتھ خاص ہے، روایت کی معرفت، صحیح اور فاسد اور مقبول ومردود روایات میں تمیز کرنا ہے کیوں کہ جو روایت عادل راویوں سے منقول نہ ہو وہ حجت نہیں ہے اس میں تخفیف یہ ہے کہ ہر وہ حدیث جس پر فتوی دیا جاتا رہا، امت نے اسے قبول کیا اس حدیث کی سند دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے، ہاں جس حدیث کی بعض علماء نے مخالفت کی اس کے راویوں کے حالات اور ان کا عادل غیر عادل ہونا جانا پرکھا جائے گا، اگر اس حدیث کے تمام راوی مشہور ہوں، مثلاً امام شافعی امام مالک سے، امام مالک نافع سے، نافع حضرت ابن عمرؓ سے روایت کر رہے ہوں تو اس حدیث پر اعتماد کیا جائے گا، کیوں کہ ان حضرات کے حالات اور ان کا عادل ہونا تواتر کے ساتھ ثابت ہے اور کسی راوی کی عدالت جاننے کی دو ہی طریقے ہیں (۱) تجربہ اور مشاہدہ، (۲) تواتر خبر، اس سے نیچے کا درجہ تقلید ہے۔ مثلاً کوئی شخص صحیحین کی روایات کے بارے میں امام بخاری، امام مسلم کی تقلید کرے یہ سمجھے کہ ان دونوں حضرات نے انہیں راویوں سے روایت کی ہے جن کی عدالت کا انہیں علم تھا، یہ نری تقلید ہے، یہ تقلید اس طرح زائل ہو سکتی ہے کہ انسان لوگوں سے راویوں کے احوال اور سیرتیں سن کر غور وفکر کے بعد یہ فیصلہ کرے کہ ان احوال وکوائف کی بنا پر وہ عادل ہیں یا نہیں، یہ بہت لمبا کام ہے سند کی کڑیاں زیادہ ہو جانے کی وجہ سے ہمارے دور میں یہ مشکل کام ہے۔ اس میں تخفیف یہ ہے کہ جرح وتعدیل کے بارے میں کسی عادل امام حدیث کے مذہب کی صحت جان لینے کے بعد اس امام کی تعدیل پر

اکتفا کیا جائے کیوں کہ جرح تعدیل کے بارے میں ائمہ حدیث کے مختلف مذاہب ہیں، جو لوگ کافی زمانہ پہلے وفات پا چکے ہیں ان کے حق میں تجربہ اور مشاہدہ محال ہے اور اگر ان کی عدالت کے بارے میں تواتر کی شرط لگائی جائے تو یہ شرط شہرت یافتہ ائمہ کے بارے میں ہی پوری ہو سکتی ہے لہذا اس کے سوا چارۂ کار نہیں کہ راویوں کی سیرت جاننے کے سلسلہ میں کسی عادل شخص کی تقلید کی جائے جرح وتعدیل کے بارے میں اس کے مذہب کی صحت سے واقف ہونے کے بعد تعدیل کے بارے میں ہم اس کی تقلید کریں۔ اگر ہم مفتی کے لئے احادیث صحیحہ کی ان کتابوں پر اعتماد کر لینا جائز قرار دیں جن کے راویوں کو ائمہ حدیث نے پسند کیا ہے تو مفتی کے لئے راستہ اور مختصر ہو جائے گا ورنہ اس دور میں سند کی کڑیاں بڑھنے کے ساتھ کام بہت مشکل، طویل اور دشوار ہو جائے گا، اور جوں جوں زمانہ گزرے گا اس کی شدت میں اضافہ ہی ہوتا جائے گا)۔

۳- ناسخ ومنسوخ کی معرفت:

آیات احکام ہوں یا احادیث احکام ان میں سے بعض منسوخ ہیں یعنی ان کا حکم شارع کی طرف سے موقوف ومعطل کر دیا گیا ہے۔ ناسخ ومنسوخ آیات واحادیث کی شناخت کے لئے بہت سی کتابیں تصنیف کی گئی ہیں، قدیم وجدید مصنفین نے علم ناسخ ومنسوخ پر خوب خوب بحث و تحقیق کی ہے۔ مجتہد کے لئے ناسخ ومنسوخ آیات واحادیث کا احاطہ کرنا اور یاد رکھنا تو ضروری نہیں ہے لیکن جب وہ کسی آیت یا حدیث سے استنباط واستدلال کرے تو اس کے بارے میں یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہیں یہ آیت وحدیث منسوخ تو نہیں ہے اس کے لئے ان کتابوں کی طرف مراجعت کافی ہے جو ناسخ ومنسوخ آیات واحادیث کی شناخت کے لئے لکھی گئی ہیں (المستصفی ۲/ ۱۰۲، الابہاج ۳/ ۲۷۳، التقریر والتحبیر ۳/ ۲۹۳، حاشیۃ نہایۃ السول ۴/ ۵۵۳)۔

۴- اجماعی مسائل کی شناخت:

اجتہاد کرنے والے کے لئے اجماعی اور غیر اجماعی مسائل کی شناخت بہت ضروری

ہے تاکہ وہ کوئی ایسا قول اختیار نہ کرے جو اجماع کے خلاف ہو، اس شرط کی وضاحت کرتے ہوئے امام غزالیؒ لکھتے ہیں:

''مناسب ہے کہ اجماعی مسائل اس کے علم میں متمیز ہوں تاکہ اجماع کے خلاف فتوی نہ دے جس طرح اس کے لئے نصوص کے معرفت ضروری ہے تاکہ نصوص کے خلاف فتوی نہ دے، اس شرط میں تخفیف یہ ہے کہ اسے تمام اجماعی وغیر اجماعی مسائل کا یاد ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اتنا کافی ہے کہ جس مسئلہ پر فتوی دینا چاہے اس کے بارے میں یقین حاصل کرلے کہ اس کا فتوی اجماع کے خلاف نہیں ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اسے یہ علم ہو جائے کہ یہ واقعہ دور حاضر کی پیداوار ہے، نیا پیش آمدہ مسئلہ ہے، زمانۂ ماضی کے فقہاء نے اس کے بارے میں اظہار رائے نہیں کیا ہے'' (المستصفی ۲/۱۰۱، ۱۰۲)۔

۵-عربی زبان وادب پر عبور:

قرآن وحدیث اجتہاد کے بنیادی چشمے ہیں، یہ دونوں عربی زبان میں ہیں، قرآن فصاحت و بلاغت ادب وبیان کے اعتبار سے بھی بے نظیر لافانی معجزہ ہے، نزول قرآن کے معاصر کفار عرب کو اپنی فصاحت وبلاغت پر ناز تھا لیکن قرآن کریم کی طرف سے بار بار چیلنج کئے جانے کے باوجود وہ لوگ قرآن کی ایک آیت کا مثل نہیں پیش کر سکے۔ قرآن کی ہر آیت میں معانی واسرار کے سمندر پنہاں ہیں۔ ارشادات نبوی بھی کسی معجزہ سے کم نہیں۔ کلام رسول ﷺ عربی زبان وادب کے بلندترین معیار پر پورا اترتا ہے۔ زبان رسالت سے نکلے ہوئے جوامع الکلم حقائق ومعارف سے معمور ہیں اس لئے قرآن وسنت سے استنباط احکام کا کام وہی شخص کر سکتا ہے جسے عربی زبان اور اس کے اسالیب پر عبور ہو۔

کتاب وسنت سے احکام ومسائل کا استنباط بڑا نازک اور پر خطر کام ہے، اس کے لئے عربی زبان کی معمولی شد بد کافی نہیں بلکہ عربی زبان پر گہری نظر اور اس کا اچھا ذوق ضروری ہے،

جو لوگ عربی زبان سے مکمل ناواقفیت کے باوجود محض قرآن وحدیث کے ترجموں کی مدد سے اجتہاد واستنباط کا حوصلہ رکھتے ہیں اور ہر شرعی مسئلہ میں رائے زنی ضروری سمجھتے ہیں، ایسے لوگ بڑی جسارت سے کام لیتے ہیں اور اپنے کو بڑے خطرہ میں ڈالتے ہیں۔ کسی زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ خواہ کتنی ہنرمندی اور مہارت سے کیا جائے وہ اصل سے بے نیاز نہیں کرسکتا، ہر زبان کا اپنا الگ اسلوب اور طرز ادا ہوتا ہے، فصل ووصل، ذکر وحذف کے الگ قواعد ہوتے ہیں، فصیح وبلیغ کلام کے سلوٹوں اور اشارات میں جو معانی پنہاں ہوتے ہیں ان کی ادائیگی ترجمہ میں نہیں ہو پاتی۔ اس لئے قرآن وحدیث کے تراجم کی مدد سے اجتہاد واستنباط کا شوق کرنا دین وایمان کے ساتھ کھلواڑ کرنا ہے۔

امام غزالیؒ کے بقول اجتہاد کے لئے یہ ضروری تو نہیں ہے کہ لغت اور نحو میں انسان خلیل اور مبرد کے مقام پر فائز ہو لیکن لغت اور علوم عربیت کا اتنا علم بہرحال ضروری ہے کہ انسان عربی زبان کی اسالیب اور اہل عرب کے طریقۂ خطاب سے بخوبی واقف ہوتا کہ وہ آیات واحادیث میں صریح وظاہر، مجمل، حقیقت، مجاز، عام، خاص، محکم، متشابہ، مطلق ومقید کی شناخت کرسکے (غزالی، المستصفی ۲/ ۱۰۲)۔

علامہ ابواسحاق شاطبیؒ (۵۹۰ھ) نے شرائط اجتہاد پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ اجتہاد کے لئے جو علوم ناگزیر ہیں اجتہاد کرنے کے لئے ان میں سے کسی علم میں مقام اجتہاد پر فائز ہونا ضروری نہیں ہے، ہاں مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ عربی زبان میں اسے مقام اجتہاد حاصل ہو۔

"والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللغة العربية ولا أعني بذلك النحو وحده ولا التصريف وحده ولا اللغة ولا علم المعاني ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ ومعاني كيف تصورت....

إن الشريعة عربية وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ولأنهما سيان فى النمط ما عدا وجوه الإعجاز فإذا فرضنا مبتدءا فى فهم العربية فهو مبتدئ فى فهم الشريعة أو متوسطا فهو متوسط فى فهم الشريعة والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية فإن انتهى إلى درجة الغاية فى العربية العربية كان كذلک فى الشريعة فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقص من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم وكل من قصر فهمه لم يعد حجة ولا كان قوله فيها مقبولاً، فلا بد من أن يبلغ فى العربية مبلغ الأئمة فيها كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمی والمازنی ومن سواهم"
(شاطبی، الموافقات فی الشریعہ ۴/ ۱۱۴-۱۱۵)۔

(تمام علوم میں عربیت اس بات کی سب سے زیادہ مستحق ہے کہ اس میں مقام اجتہاد پر فائز ہونا مجتہد کے لئے ضروری قرار دیا جائے، علم لغت عربیہ سے میری مراد نہ تنہا نحو ہے نہ صرف، نہ لغت نہ معانی، نہ عربی زبان سے متعلق کوئی دوسرا علم بلکہ عربی زبان سے تعلق رکھنے والے تمام علوم مراد ہیں خواہ ان کا تعلق الفاظ سے ہو یا معانی سے.........

اسلامی شریعت عربی زبان میں ہے لہذا شریعت کو پورے طور پر وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو عربی زبان کو پورے طور پر سمجھ سکتا ہے، کیونکہ وجوہ اعجاز کے علاوہ اسالیب وغیرہ میں کتاب و سنت اور عربی زبان دونوں یکساں ہیں، اگر ہم کوئی ایسا شخص فرض کریں جو فہم عربیت میں مبتدی ہے تو وہ فہم شریعت میں بھی مبتدی ہوگا جو شخص فہم عربیت میں متوسط ہو وہ فہم شریعت میں بھی متوسط ہوگا، اور جو شخص فہم عربیت میں منتہی ہو وہ فہم شریعت میں منتہی ہوگا اور شریعت کے باب میں اس کا فہم حجت ہوگا، جس طرح صحابہ کرامؓ اور قرآن کو سمجھنے والے دوسرے فصحاء کا فہم حجت ہے، جو شخص فہم عربیت میں ان کے مقام تک پہنچ سکا اس کے فہم شریعت میں اتنا ہی نقص ہے جتنا نقص اس

کے فہم عربیت میں ہے، اس کا فہم حجت نہیں ہے اور شریعت کے باب میں اس کا قول مقبول نہیں ہے، لہذا ضروری ہے کہ مجتہد عربیت میں ائمہ عربیت مثلاً خلیل، سیبویہ، اخفش، جرمی، مازنی وغیرہم کے مقام پر فائز ہو)۔

کچھ آگے چل کر شاطبیؒ نے عربی زبان وادب میں مقام اجتہاد پر فائز ہونے کی تشریح کی ہے اور اپنے نقطۂ نظر اور دوسرے اہل اصول کے نقطۂ نظر میں تطبیق دیتے ہوئے لکھا ہے کہ عربیت میں مقام اجتہاد پر فائز ہونے سے مراد یہ ہے کہ انسان عربوں کی طرح عربی زبان سمجھنے لگے، یہ مراد نہیں ہے کہ پوری عربی زبان پر اسے عبور ہو جائے اور عربی کے دقائق کا استعمال کرنے لگے، اس کے بعد خلاصۂ کلام کے طور پر لکھتے ہیں:

"فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد فى الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد فى كلام العرب، بحيث يصير فهم خطابها له وصفا غير متكلف ولا متوقف فيه الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب" (شاطبی، الموافقات ۴/۱۱۸)۔

(حاصل یہ ہے کہ مجتہد فی الشریعت کے لئے کلام عرب میں مقام اجتہاد پر فائز ہونا ضروری ہے اس طور سے کہ کلام عرب کا سمجھنا اس کا بے تکلف وصف بن جائے بلکہ کلام عرب سمجھنے میں عموماً اسے توقف نہ کرنا پڑتا ہو، ہاں ذہین شخص کا کلام سمجھنے میں جتنا توقف کرنا پڑتا ہے اس میں کوئی حرج نہیں)۔

نجم الدین طوفی (۷۱۶ھ) نے شرح مختصر الروضۃ میں قرآن وحدیث سے بہت سی ایسی مثالیں دی ہیں جن کا معنی ومفہوم متعین کرنے میں نحو اور عربی ادب کی بنیاد پر فرق ہوتا ہے اور مختلف اجتہادی احکام کا بھی ذکر کیا ہے، اس کے بعد لکھا ہے:

"وعلم تتعلق به الأحكام الشرعية هذا التعليق جدير أن يكون معتبرا فى الاجتهاد ويلحق بالعربية التصريف لما يتوقف عليه من معرفة أبنية الكلم والفرق بينها كما سبق فى باب المجمل من لفظ مختار ومختال فاعلاً

ومفعولاً" (شرح مختصر الروضۃ جلد ۳/ ۵۸۱، ۵۸۲)۔

(جس علم سے احکام شریعت کا اتنا گہرا تعلق ہو اسے اجتہاد میں معتبر ہونا ہی چاہئے، علم عربیت کے ساتھ علم صرف بھی ملحق ہے کیوں کہ کلمات کے اوزان اوران کے باہمی فرق کا جاننا علم صرف پر موقوف ہے جیسا کہ باب المجمل میں لفظ مختار اور لفظ مختال کے بارے میں بہ صورت اسم فاعل واسم مفعول گزر چکا)۔

۶-مقاصد شریعت کا علم:

اسلامی شریعت سے شارع کے متعین کلی مقاصد ہیں، شریعت کے احکام بندوں کے دنیوی یا آخروی مصالح کے لئے ہیں، ان مقاصد ومصالح کا علم احکام شریعت کا استقراء کرنے سے ہوتا ہے، انسان روح شریعت سے اسی وقت آشنا ہوسکتا ہے جب کہ تشریع اسلامی کے مقاصد ومصالح پر اس کی گہری نظر ہو۔ اجتہاد کے لئے شریعت کے مقاصد ومصالح کا علم ناگزیر ہے۔ مقاصد شریعت پر مرکوز اصولی گفتگو شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام (۶۶۰ھ) نے "قواعد الأحکام فی مصالح الأنعام" میں کی ہے اور امام ابواسحاق شاطبی (م ۷۹۰ھ) نے اپنی شہرہ آفاق کتاب الموافقات میں مقاصد شریعت کے بحث کو کمال تک پہنچایا ہے۔

عام اہل اصول کے یہاں اجتہاد کی اس شرط کا پوری وضاحت سے ذکر نہیں ملتا لیکن امام شاطبیؒ نے مجتہد کے لئے مقاصد شریعت کے علم کو سب سے پہلے لازم قرار دیا ہے کیوں کہ ان علوم کے بغیر مقاصد شریعت کی واقفیت نامکمل رہتی ہے اور مقاصد شریعت کے فہم کے بغیر استنباط احکام کا عمل پورے طور پر نہیں ہوسکتا ہے۔

امام شاطبی رقم طراز ہیں:

"إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها (أما الأول)

فقد مر فی كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح وإن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلک لا من حيث إدراک المكلف فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده فى كل مسألة من مسائل الشريعة وفى كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب فى تنزله منزلة الخليفة للنبی ﷺ فی التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله (وأما الثانی) فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلک إنما هو بواسطة معارف يحتاج إليها فی فهم الشريعة أولا ومن هنا كان خادماً للأول وفی استنباط الأحكام ثانياً لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا فی الاستنباط فلذلک جعل شرطاً ثانيا، وإنما كان الأول هو السبب فی بلوغ هذه المرتبة لأنه المقصود والثانی وسيلة" (الموافقات ۴/۱۰۶-۱۰۷)۔

(مقام اجتہاد اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس میں دو اوصاف پائے جائیں (۱) مقاصد شریعت کو پورے طور پر سمجھتا ہو، (۲) مقاصد شریعت سمجھنے کی بنا پر استنباط احکام کی قدرت رکھتا ہو، جہاں تک پہلے وصف کا تعلق ہے اس سلسلہ میں کتاب المقاصد میں گزر چکا ہے کہ شریعت مصالح کے اعتبار پر مبنی ہے اور مصالح وہی معتبر ہیں جنہیں شارع نے وضع کیا ہے مکلّف کے علم وادراک کے لحاظ سے مصالح معتبر نہیں.... جب انسان ایسے مقام کو پہنچ گیا کہ شریعت کے ہر مسئلہ اور ہر باب کے بارے میں شارع کا مقصد سمجھ گیا تو اسے ایک ایسا وصف حاصل ہو گیا جس کی وجہ سے وہ تعلیم، فتوی، قضاء کے بارے میں نبی ﷺ کی نیابت وخلافت سے سرفراز ہو گیا، دوسرا وصف پہلے وصف کے لئے خادم کی حیثیت رکھتا ہے کیوں کہ استنباط احکام پر قدرت چند ایسے علوم کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے جن کی ضرورت اولاً فہم شریعت کے لئے پڑتی ہے اور ثانیاً استنباط احکام کے لئے پڑتی ہے لیکن فہم شریعت کا ثمرہ استنباط احکام ہی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اس لئے اسے شرط دوم قرار دیا گیا۔ پہلا وصف اس مقام تک پہنچنے کے لئے سبب بنا اس لئے مقصود ہوا اور دوسرے کو وسیلہ کہا گیا)۔

مختلف فقہاء مجتہدین کے یہاں استحسان واستصلاح عرف وغیرہ کے جو ثانوی اصول استنباط کارفرما نظر آتے ہیں ان کے تحت آنے والے مسائل واحکام کا نظر غائر سے مطالعہ کرنے سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہوتی ہے کہ ثانوی اصول استنباط کا مقصد شریعت کے مقاصد و مصالح کو بروئے کار لانا ہے۔

تمام اہل اصول کے مقاصد شریعت سے واقفیت کی شرط ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ان حضرات کے نزدیک اجتہاد میں یہ شرط معتبر نہیں ہے بلکہ ان حضرات نے اجتہاد کی جو شرطیں ذکر کی ہیں ان کے پائے جانے کی شکل میں انسان مقاصد شریعت سے بخوبی واقف ہو جاتا ہے، جس شخص کی آیات احکام اور احادیث احکام پر عمیق نظر ہو، عربی زبان کے ادب واسالیب کا ماہر اور رمز شناس ہو، قواعد استنباط اور اصول اجتہاد پر کامل عبور ہو، ایسا شخص مقاصد شریعت سے بخوبی آگاہ کیوں نہ ہوگا۔

۷-علم اصول فقہ کی معرفت:

مآخذ شریعت سے احکام شرعیہ کے استنباط کے اصول وقواعد کا نام علم اصول فقہ ہے انسان کو جب تک یہ نہ معلوم ہو کہ مصادر شرع سے احکام کا استنباط کس طرح کیا جائے، اس کے کیا اصول ومناہج ہیں وہ اجتہاد کا نازک فریضہ کس طرح انجام دے سکتا ہے اس اجتہاد کے لئے علم اصول فقہ میں مہارت از حد ضروری ہے۔

امام غزالیؒ (۵۰۵ھ) کے نزدیک اجتہاد کے لئے جو آٹھ علوم ناگزیر ہیں ان کا قدرے تفصیلی ذکر کرنے کے بعد موصوف لکھتے ہیں:

"فهذه هى العلوم الثمانية التى يستفاد بها منصب الاجتهاد ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون علم الحديث وعلم اللغة وعلم أصول الفقه"
(غزالی، المستصفی ۲، ۱۰۳)۔

(یہ آٹھ علوم وہ ہیں جن کے ذریعہ منصب اجتہاد حاصل ہوتا ہے، ان آٹھ علوم کا بڑا حصہ تین علوم میں سمٹ آتا ہے، علم حدیث، علم لغت، علم اصول فقہ)۔

علم اصول فقہ میں فقہاء اسلام کے اصول استنباط مرتب نہیں کئے گئے ہیں، مجتہدین اسلام کے اصول اجتہاد، اور مناہج استنباط اگر چہ بنیادی طور پر یکساں ہیں لیکن کچھ چیزوں میں ان کا باہمی اختلاف بھی ہے اس لئے اصول فقہ کے متعدد اسکول وجود میں آئے۔ مجتہد کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنے الگ اصول استنباط وضع کرے بلکہ وہ کسی سابق مجتہد کے اصول اجتہاد و استنباط کو پوری طرح سمجھ کر ان کی روشنی میں اجتہاد کا عمل کر سکتا ہے۔ علامہ شوکانی کے نزدیک مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی سابق مجتہد کے اصول استنباط کی پیروی کرنے کے بجائے خود بحث و تحقیق کر کے اپنے اصول اجتہاد و استنباط متعین کرے (شوکانی، ارشاد الفحول ۲۵۲)۔

علامہ شوکانی کہ یہ رائے مجتہد مطلق کے لئے تو درست ہے لیکن مطلق اجتہاد کے لئے یہ شرط لگانا کار اجتہاد کا موقوف کرنے کے مرادف ہے۔

امام رازیؒ نے لکھا ہے مجتہد کے لئے سب سے اہم علم اصول فقہ ہے (المحصول ۲ قسم ۳۶/۳)۔

۸- علم فقہ کی معرفت:

فقہ اسلامی کا عظیم الشان ذخیرہ ہمارے فقہاء کی اجتہادی کوششوں اور کاوشوں کا ثمرہ اور مجموعہ ہے کیا مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس علمی ذخیرہ پر بھی عبور رکھتا ہو اور اس دریا کا بھی شناور ہے۔ عام طور سے اہل اصول نے اس کا جواب نفی میں دیا ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ فقہی مسائل و فروع اجتہاد کا نتیجہ اور ثمرہ ہیں لہذا ان کی معرفت کو اجتہاد کے لئے شرط کیسے قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ اہل اصول فقہ کو اس حقیقت کا بھی اعتراف ہے کہ ہمارے زمانے میں مقام اجتہاد علم فقہ کی مزاولت اور ممارست سے حاصل ہوتا ہے، فقہی کتابوں کے

مطالعہ سے اجتہاد کی مشق اور ٹریننگ ہوتی ہے۔

امام غزالیؒ اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مجتہد کو علم کلام اور فقہی تعریفات کی حاجت نہیں، فقہی تعریفات کی ضرورت کیسے ہو سکتی ہے، جب کہ مجتہدین ہی مقام اجتہاد پر فائز ہونے کے بعد ان تفریعات کو وجود بخشتے ہیں، ہاں ہمارے زمانے میں مقام اجتہاد فقہ کی ممارست سے حاصل ہوتا ہے، اس زمانہ میں اجتہاد کی مشق کا یہی طریقہ ہے، صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں یہ طریقہ نہیں تھا، آج بھی صحابہ کرام کے طریق پر چلا جا سکتا ہے'' (المستصفی ۲/ ۱۰۳)۔

علامہ تاج الدین سبکی الابھاج فی شرح المنہاج میں لکھتے ہیں:

''مجتہدین کو فقہی تفریعات کی بھی ضرورت نہیں ہے، مجتہد ان تعریفات کا محتاج کیسے ہو سکتا جب کہ یہ تفریعات مجتہد کے نتائج فکر اور فیصلے ہوتے ہیں.... فقہ کا شرط ہونا استاد ابواسحق سے منقول ہے، شاید ان کی مراد فقہ کی ممارست ہو، امام غزالی نے بھی اس کا ذکر کیا ہے.... ابن صلاح کہتے ہیں صحیح یہ ہے کہ اس مفتی کی صفات میں جس سے فرض کفایہ ادا ہوتا ہے فقہ کی شرط لگائی جائے اگر چہ مجتہد مستقل کی صفات میں یہ شرط نہ ہو، کیوں کہ مفتی کی حالت اس بات کی متقاضی ہے کہ اسے ایسے حال میں ہونے کی شرط لگائی جائے کہ وہ آسانی سے زیادہ مشقت کے بغیر واقعات کے احکام جان سکے اور یہ بات کسی کو اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ فقہ کے ابواب ومسائل کو یاد کئے ہوئے ہو۔ تمام ابواب ومسائل کا حفظ ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اتنا یاد ہونا ضروری ہے جس کی مدد سے بآسانی باقی کا ادراک کر سکے'' (الابھاج فی شرح المنہاج ۳/ ۲۷۳، ۲۷۴)۔

امام الحرمین عبدالملک جوینی نے مجتہد کے لئے علم فقہ کی معرفت شرط لگانے کے ساتھ فقیہ النفس ہونے کی بھی شرط لگائی ہے اور اسے ایک فطری وصف قرار دیا ہے، لکھتے ہیں:

''ثم یشترط وراء ذلک کله فقه النفس فهو رأس مال المجتهد ولا یتأتی کسبه فإن جبل علی ذلک فهو المراد وإلا فلا یتأتی تحصیله بحفظ

الکتب (البرھان فی أصول الفقہ ۲/ ۱۳۳۲)۔

(پھر ان سب کے علاوہ فقیہ النفس ہونا شرط ہے کیوں کہ یہی مجتہد کی اصل پونجی ہے، اسے کما کر حاصل نہیں کیا جاسکتا، اگر اس میں فطری طور پر فقاہت نفس ہے تب تو مقصد حاصل ہے ورنہ کتابیں یاد کر کے یہ صفت حاصل نہیں کی جاسکتی)۔

۹- قیاس کا علم:

کار اجتہاد کے لئے قیاس کی حقیقت، اس کے ارکان و شرائط کا علم بنیادی اہمیت رکھتا ہے، قیاس ہی کے ذریعہ منصوص مسائل کے ساتھ غیر منصوص مسائل کا الحاق کیا جاتا ہے، نئے مسائل جن کے بارے میں شارع کی طرف سے نصوص وارد نہیں ہیں انہیں احکام شرعیہ کے دائرے میں لانے کا عمل قیاس کے ذریع انجام پاتا ہے۔ اجتہاد قیاس ہی کے اندر دائر نہیں ہے لیکن قیاس اجتہاد کا سب سے بڑا حصہ ضرور ہے لیکن قیاسِ شرعی قیاس آرائی کا نام نہیں ہے بلکہ اس کے متعین اصول وضوابط ہیں، ان کی پابندی کرتے ہوئے قیاس کو روبہ عمل لایا جائے گا۔ اصول وضوابط سے آزاد ہو کو قیاس کا استعمال اجتہاد نہیں بلکہ انتشار و الحاد ہے، اس لئے مجتہد کے واسطے ناگزیر ہے کہ وہ قیاس شرعی کی حقیقت، اس کے اصول وضوابط، دائرہ اور طریقۂ کار کا گہرا علم رکھتا ہو۔

علامہ تاج الدین سبکی (۷۷۱ھ) شرائط اجتہاد پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ورابعها القياس فلتعرفه وتعرف شرائطه فإنه مناط الاجتهاد وأصل الرأى و منه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة" (الابھاج فی شرح المنھاج ۳/ ۲۷۲)۔

(چوتھی چیز قیاس ہے، قیاس اور شرائط قیاس کو جان لو کیونکہ قیاس ہی مدار اجتہاد ہے اور رائے کی اصل واساس ہے اسی سے فقہ اور اسالیب شریعت پھوٹتے ہیں)۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ علم اصول فقہ کی شرط لگانے کے بعد مستقلاً معرفت قیاس کی شرط لگانا مناسب نہیں ہے کیونکہ قیاس علم اصول فقہ کا ایک اہم مبحث ہے، اصول فقہ کے اکثر

مصنفین نے قیاس پر سیر حاصل تحقیق بحثیں کی ہیں، لہذا اصول فقہ پر عبور حاصل ہونے کے بعد انسان قیاس کے طریقہ اور اس کے اصول وشرائط سے بہ خوبی آگاہ ہو جائے گا۔

۱۰-ایمان وعدالت:

اجتہاد کے لئے ایمان اساسی شرط ہے۔ ایمان سے مراد محض نسلی اور رسمی ایمان نہیں بلکہ حقیقی ایمان ہے مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ اللہ تعالی کی ذات وصفات، توحید، رسالت، آخرت اور دوسرے اسلامی عقائد پر اسے غیر متزلزل یقین ہو، مذہب اسلام اور اسلامی شریعت کی ابدیت پر اس کا گہرا اعتقاد ہو، وہ ضعف ایمانی اور ذہنی الحاد کا شکار نہ ہو، نہ ہی غیر اسلامی نظریات اور فلسفوں سے مرعوب ومتاثر ہو، اجتہاد ایک ذہنی اور فکری عمل ہے یہ عمل صحیح طور پر اسی وقت انجام پا سکتا ہے جب انسان کا دل ودماغ اسلامی سانچے میں ڈھلا ہوا ہو۔ جو لوگ نسلی طور پر مسلمان ہونے کے باوجود اسلامی شریعت کو ماضی کی ایک فرسودہ شریعت اور نظام قانون مانتے ہیں جن کا خیال یہ ہے کہ اسلامی قوانین چودہ سو سال پہلے کی غیر متمدن ممالک کی ضرورتوں کا ساتھ تو دے سکتے ہیں لیکن دور حاضر میں کاروان انسانیت کی رہنمائی نہیں کر سکتے ان کا اجتہاد، اجتہاد نہیں بلکہ اسلامی شریعت میں حذف واضافہ، ترمیم وتنسیخ ہے۔

مشہور اصولی مصنف سیف الدین آمدی (۶۳۱ھ) اجتہاد کے لئے ایمان کو شرط اولین قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"الشرط الأول أن يعلم وجود الرب تعالى وما يجب له من الصفات ويستحقه من الكمالات وإنه واجب الوجود لذاته حی، عالم، قادر، مريد، متكلم حتى يتصور منه التكليف وأن يكون مصدقا بالرسول وماجاء به من الشرع المنقول بما ظهر على يده من المعجزات والآيات الباهرات ليكون فيما أسنده إليه من الأقوال والأحكام محققا، ولا يشترط أن يكون عارفا

بدقائق علم الكلام متبحرا فيه كالمشاهر من المتكلمين بل أن يكون عارفاً بما يتوقف عليه الإيمان" (آمدی، الأحکام فی أصول الأحکام ۴/ ۲۱۹)۔

اہل اصول نے مجتہد کے لئے جو صفات ذکر کی ہیں ان میں سے یہ بھی ہے کہ مجتہد عادل، خداترس، باکردار ہو، حق وصداقت کا جویا ہو، اپنی دنیا بنانے کے لئے بھی اپنا دین نہ بیچے، چہ جائے کہ دوسروں کی دنیا بنانے کے لئے۔ جو شخص فاسق، ناخداترس، نفس پرست اور دنیادار ہو اس پر دین کے بارے میں کیسے اعتبار کیا جا سکتا ہے، جب شریعت نے روایت اور شہادت کے باب میں عدالت کی شرط لگائی ہے تو اجتہاد جیسے نازک اہم ترین دینی کام میں عدالت کی شرط کیوں نہ ہوگی، بعض اہل اصول نے اجتہاد کے لئے عدالت کی شرط لگائی ہے۔

مسائل اجتہاد:

شریعت کے تمام احکام ومسائل اجتہاد کا محل نہیں ہیں، اہل اصول نے مسائل اجتہاد کی تحدید وتعیین کر دی ہے، مسائل اجتہاد کی تحدید اس لئے ضروری ہے تاکہ انسان غیر اجتہادی مسائل میں شوق اجتہاد کر کے گنہ گار نہ بنے۔

امام رازی (۶۰۶ھ) مسائل اجتہاد کی حد بندی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"المجتهد فيه هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع، واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوة الخمس والزكوة وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع" (المحصول فی علم أصول الفقہ جزء ثانی قسم ثالث ۲۹)۔

(مجتہد فیہ ہر وہ حکم شرعی ہے جس کے بارے میں قطعی دلیل موجود نہ ہو، ہم نے شرعی کی قید لگا کر عقلیات اور کلامی مسائل سے احتراز کیا ہے اور دلیل قطعی نہ ہونے کی قید لگا کر پنجوقتہ نمازوں اور زکوۃ کی فرضیت اور شریعت کی جلی مسائل جن پر امت کا اجماع ہے ان سے احتراز کیا ہے)۔

امام غزالیؒ مسائل اجتہاد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مجتہد فیہ ہر وہ حکم شرعی ہے جس کے بارے میں دلیل قطعی موجود نہ ہو۔ شرعی کی قید لگا کر ہم نے عقلیات اور مسائل کلام سے احتراز کیا کیوں کہ ان میں حق ایک ہوتا ہے۔ مصیب (حق تک پہنچنے والا) ایک ہوتا ہے، خطا کرنے والا گنہ گار ہوتا ہے۔ اور مجتہد فیہ سے ہماری مراد وہ مسائل ہوتے ہیں جن میں خطا کرنے والا گنہ گار نہیں ہوتا، پنج وقتہ نمازوں اور زکوۃ کی فرضیت، شریعت کے وہ روشن مسائل جن پر امت کا اتفاق ہے ان کے بارے میں قطعی دلائل موجود ہیں، ان سے اختلاف کرنے والا گنہ گار ہوتا ہے لہذا یہ مسائل اجتہاد کا محل نہیں ہیں'' (المستصفی ۲/ ۱۰۳)۔

مسائل اجتہاد کی تحدید و تعیین کے بارے میں تقریباً تمام اہل اصول متفق الرائے ہیں (ملاحظہ ہو: کشف الاسرار للبخاری ۴/ ۱۱۳۴، التقریر والتحبیر ۳/ ۲۹۲، الاحکام فی اصول الاحکام ۴/ ۲۲۱) سب نے انہیں خیالات کا ذکر کیا ہے جن کا ذکر امام رازی اور امام غزالی کے حوالہ سے کیا گیا ہے۔

اجتہادی اور غیر اجتہادی مسائل کے درمیان خط فاصل کھینچنے کے لئے دلیل قطعی اور دلیل ظنی کی تعیین ضروری ہے۔

دلیل قطعی وہ ہے جس کا ثبوت صاحب شریعت سے قطعی ہو اور اپنے معنی پر اس کی دلالت بھی قطعی ہو، دلیل قطعی اسی کو کہا جائے گا جس کا ثبوت اور دلالت دونوں قطعی ہوں۔ قرآن کریم پورا کا پورا قطعی الثبوت ہے۔ اس کا کلام الٰہی ہونا ہر شبہ سے بالاتر ہے، اسی طرح متواتر احادیث بھی قطعی الثبوت ہیں۔ لہذا جو آیات قرآنیہ اور احادیث متواترہ دلالت کے اعتبار سے بھی قطعی ہوں، اپنے معنی پر حد درجہ صراحت و وضاحت سے دلالت کرنے کی بنا پر ان میں کوئی ابہام و اجمال نہ ہو وہ دلیل قطعی کے زمرے میں آتی ہیں۔ اسی طرح اجماع صریح دلیل قطعی ہے دلائل قطعیہ سے ثابت احکام اجتہاد سے بلند ہوتے ہیں۔ اس طرح کے احکام امت میں معروف و مسلم ہوتے ہیں، ان کے دلائل انتہائی درخشاں اور واضح ہوتے ہیں اس لئے انہیں دریافت کرنے کے لئے قوت اجتہاد درکار نہیں ہوتی۔

دلیل ظنی وہ دلیل ہے جس کا ثبوت اور دلالت دونوں ظنی ہوں یا ثبوت قطعی ہو دلالت ظنی ہو یا ثبوت ظنی ہو دلالت قطعی ہو، اس طرح دلیل ظنی کی تین قسمیں ہو جاتی ہیں۔

۱- قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ۔ مثلاً وہ آیات قرآنی اور احادیث متواترہ جو اپنے مضمون اور معنی پر پورے صراحت اور وضاحت سے دلالت نہیں کرتیں ان میں کسی مشترک لفظ کا استعمال کی وجہ سے یا تعبیر میں استعارہ کنایہ یا اجمال کی وجہ سے ایک سے زائد معانی کا احتمال رہتا ہے۔ مثلاً مطلقہ عورت کی عدت سے متعلق آیت "والمطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" میں لفظ قرء کی جمع قروء کا استعمال ہوا ہے اور لفظ "قروء" عربی زبان میں مشترک ہے اس کے معنی کبھی طہر ہوتا ہے کبھی حیض، یہاں پر اس لفظ کی تشریح میں اختلاف کی وجہ سے مجتہدین میں اختلاف ہو گیا، بعض کا مسلک یہ ہوا کہ مطلقہ عورتوں کی عدت تین حیض ہے اور بعض کی رائے یہ ہوئی کہ ان کی عدت تین طہر ہے۔

۲- ظنی الثبوت قطعی الدلالت۔ احادیث متواترہ کے علاوہ دوسری تمام حدیثیں ظنی الثبوت ہیں۔ رسول اللہ ﷺ سے ان کا ذریعہ ثبوت ونقل قطعی اور یقینی نہیں ہوتا ان احادیث میں سے جن کی دلالت اپنی معنی و مفہوم پر انتہائی واضح اور صریح ہو وہ ظنی الثبوت قطعی الدلالت کے زمرے میں آتی ہیں۔

۳- ظنی الثبوت ظنی الدلالت۔ وہ اخبار آحاد جن کے اپنے مفہوم پر دلالت واضح اور صریح نہ ہو، ان میں ایک سے زائد معانی کا احتمال ہو، وہ سب ظنی الثبوت ظنی الدلالت ہیں۔

نصوص کتاب وسنت کے علاوہ جو دوسرے دلائل شرعیہ ہیں ان میں سے اجماع سکوتی، قیاس، استحسان، استصلاح، عرف وغیرہ ظنی دلائل ہیں۔

مسائل اجتہاد کی تحدید اور اجتہادی وغیر اجتہادی مسائل کی تعیین کے بارے میں کچھ تفصیلی گفتگو اس لئے ضروری معلوم ہوئی کہ دور حاضر میں بہت سے تجدد پسند مدعیان اجتہاد دین کے مسلمات، قطعیات اور منصوصات صریحہ کے بارے میں اجتہاد کے نام پر مشق ستم کر رہے

ہیں، طلاق کا اختیار صرف مردوں کو ہونا، میراث میں لڑکوں کا لڑکیوں کے مقابلہ میں دوہرا حصہ ہونا، خنزیر اور سود کا حرام قطعی ہونا، یہ اور اس طرح کے بے شمار دینی مسلمات اور منصوصات صریحہ ہیں جنہیں اجتہاد کے نام پر بدلنے کی کوشش کی جارہی ہے، ایسی کوششیں اجتہاد ہرگز نہیں بلکہ دین کے ساتھ کھلواڑ اور خالص نفس پرستی اور دنیا پرستی ہے۔

اور یہ دین وشریعت میں تحریف کی ایک عیارانہ یا انتہائی غیر دانشمندانہ کوشش کے سوا کچھ نہیں۔

کیا اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا؟

اجتہاد ایک شرعی ضرورت بلکہ ایک شرعی فریضہ ہے، اسلام قیامت تک کے لئے اللہ تعالی کا بھیجا ہوا آخری مذہب ہے، قیامت تک ظاہر ہونے والے نئے حالات ومسائل میں انسانیت کے لئے رہنما ہے، علماء امت کا فریضہ ہے کہ نت نئے حالات ومسائل میں کتاب و سنت کی اصولی ہدایات اور تعلیمات کی روشنی میں امت کی رہنمائی کریں، اور نئے پیش آمدہ مسائل کا شرعی حکم متعین کریں۔

اسلامی شریعت کا جاوداں اور لازوال ہونا، ہر زمانہ اور ہر طرح کے حالات میں انسانیت کی رہنمائی کے لائق ہونا اجتہاد کے ہی ذریعہ ثابت ہوتا ہے، چنانچہ ہر زمانہ کے بابصیرت فقہاء نے سلسلۂ اجتہاد کو جاری رکھتے ہوئے اپنے دور کے حالات ومسائل کا شرعی حل اور حکم بیان کیا اور ہر طرح کے حالات میں امت کی دینی رہنمائی کی، حوادث ونوازل کے بارے میں متاخرین فقہاء اور اصحاب افتاء کی تحریروں کا مطالعہ کرنے سے بھی یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ ان حضرات نے ائمہ مجتہدین کے بیان کردہ اصول اجتہاد واستنباط کی پابندی کرتے ہوئے مصادر شریعت کتاب وسنت، اجماع وقیاس، استحسان، استصلاح وغیرہ کی روشنی میں نئے پیش آمدہ مسائل ومشکلات کا شرعی حل تلاش کیا، یہ عذر کر کے اپنی ذمہ داریوں سے دستکش نہیں ہوئے

کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا، اب کسی کو حق نہیں کہ وہ کتاب وسنت سے مسائل کا استنباط کرے۔

بعض اہل اصول نے یہ ضرور لکھا کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد کوئی مجتہد مطلق پیدا نہیں ہوا لیکن ان کے اس جملہ کو یہ معنی پہنانا کہ ان کے نزدیک چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ان کے نظریہ اور دعوی کی غلط تشریح اور ترجمانی ہے۔

حضرت تھانویؒ کی تصریحات:

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد ختم ہو جانے کا معنی یہ نہیں ہے کہ چار سو برس کے بعد کسی کو اجتہاد کے قابل دماغ نہیں ملا، کیوں کہ اس پر کوئی دلیل قائم نہیں، علاوہ ازیں یہ مطلق صحیح بھی نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ ہر زمانہ میں ہزاروں ایسی جزئیات نئی نئی پیش آتی ہیں جن کا کوئی جواب ائمہ مجتہدین سے منقول نہیں اور علماء خود اجتہاد کر کے ان کا جواب بتلاتے ہیں، پس اگر اجتہاد کا باب بالکل بند ہو گیا ہے اور اب کسی کا دماغ اجتہاد کے قابل نہیں ہوسکتا، تو کیا ایسے نئے نئے مسائل کا جواب شریعت سے نہیں ملے گا یا ان مسائل کے جواب کے لئے کوئی نیا نبی آسمان سے اترے گا؟ ''الیوم أکملت لکم دینکم'' سے معلوم ہوتا ہے کہ دین کی تکمیل ہو چکی، دروازۂ اجتہاد اگر بالکل بند کر دیا جائے تو پھر شریعت کی تکمیل کس طرح مانی جائے گی کیوں کہ ظاہر ہے کہ بہت سے مسائل ایسے ہیں کہ ان کا جواب کتب فقہ میں مذکورہ نہیں، نہ ائمہ مجتہدین سے کہیں منقول، ایک سوال آیا تھا کہ ہوائی جہاز میں نماز ہوسکتی ہے یا نہیں اب بتلایئے کہ اگر اجتہاد چار سو برس کے بعد بالکل جائز نہیں تو اس مسئلہ کا شریعت میں کوئی بھی جواب نہیں، پہلے زمانے میں نہ ہوائی جہاز تھا نہ فقہاء اس کو جانتے تھے، نہ کوئی حکم لکھا، اب ہم لوگ خود اجتہاد کرتے ہیں اور ایسے نئے نئے مسائل کا جواب دیتے ہیں۔

فقہاء رحمہم اللہ کے اس قول کا مطلب یہ نہیں کہ چار سو برس کے بعد اجتہاد بالکل بند ہو گیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ اجتہاد فی الاصول کا دروازہ بند ہو گیا اور اجتہاد فی الفروع اب بھی بالکل باقی ہے اور قیامت تک باقی رہے گا۔ اگر اجتہاد فی الفروع بھی اب نہ ہو سکے تو شریعت کے نامکمل ہونے کا شبہ ہو گا جو کہ بالکل غلط ہے شریعت میں کسی قسم کی کمی نہیں، قیامت تک جس قدر صورتیں پیش آتی رہیں گی سب کا جواب ہر زمانہ کے علماء شریعت سے نکالتے رہیں گے، کیوں کہ یہ جزئیات اگر کتب فقہ میں نہیں تو اصول وقواعد تو سب پہلے مجتہدین بیان کر چکے ہیں جن سے قیامت تک کے واقعات کا حکم معلوم ہو سکتا ہے۔

البتہ قرآن و حدیث سے اصول مستنبط کرنا یہ اب نہیں ہو سکتا، یہ خاص اجتہاد فی الاصول چار سو سال کے بعد ختم ہو گیا کیوں کہ اول تو جس قدر اصول وقواعد شریعت کے تھے وہ سب ائمہ مجتہدین بیان کر چکے، انہوں نے کوئی قاعدہ چھوڑا نہیں دوسرے ان کے بعد اگر کسی نے اصول مستنبط کئے بھی تو وہ مستحکم نہیں، کہیں نہ کہیں ضرور ٹوٹتے ہیں'' (اشرف الجواب ۲/۲۱۰۔ ۲۱۲)۔

علامہ سیوطی کا نقطۂ نظر:

شیخ جلال الدین سیوطی (۹۱۱ھ) اجتہاد کے مسئلے میں بہت پر جوش ہیں، انہوں نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھی جس کا نام ہے ''الرد علی من أخذ إلی الأرض وجهل أن الاجتهاد فی کل عصر فرض'' اس کتاب کے نام سے خود اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مسئلہ اجتہاد میں علامہ سیوطی کی حساسیت کس قدر بڑھی ہوئی ہے، اجتہاد کے بارے میں اس قدر پر جوش ہونے کے باوجود انہوں نے اعتراف کیا ہے کہ مجتہد مستقل جس کے اپنے اصول استنباط ہوتے ہیں ایک زمانہ سے ناپید ہے۔

''إن المجتهد المطلق أعم من المجتهد المستقل والمجتهد المقيد، فإن المستقل هو الذی استقل بقواعد نفسه يبنی عليها الفقه خارجا عن قواعد

المذاهب المقررة وهذا شئ فقد من دهر، بل لو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه ولم يجز له، نص عليه غير واحد، قال ابن برهان في كتابه في الأصول: المذاهب وقواعد الأدلة منقولة عن السلف فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافها، وقال (ابن المنير) أتباع الأئمة الآن الذين حازوا شروط الاجتهاد مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثو مذهبا، أما كونهم مجتهدين فلأن الأوصاف قائمة بهم، وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهبا فلأن أحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد سوى قواعد المتقدمين متعذر الوجود لاستيعاب المقدمين لسائر الأساليب"(۱۱۲، ۱۱۳)۔

(مجتہد مطلق مجتہد مستقل اور مجتہد مقید سے عام ہے کیوں کہ مجتہد مستقل وہ ہے جس کے اپنے الگ قواعد استنباط ہوں، دوسرے ثابت شدہ مذاہب سے ہٹ کر اپنے قواعد پر فقہ کی بنیاد رکھے، ایسا اجتہاد ایک زمانہ سے مفقود ہے، بلکہ اگر اس زمانہ میں کوئی ایسا اجتہاد کرنا چاہے تو اس کے لئے ایسا کرنا ممنوع اور ناجائز ہے، اس کی صراحت متعدد اہل اصول نے کی ہے، ابن برہان اصول فقہ کے موضوع پر اپنی کتاب میں لکھتے ہیں: مذاہب کے اصول اور ادلہ کے قواعد سلف سے منقول ہیں ان زمانوں میں ان اصول وقواعد کے برخلاف اصول ایجاد کرنا جائز نہیں ہے۔ ابن منیر لکھتے ہیں: موجودہ دور میں ائمہ کے وہ متبعین جو شرائط اجتہاد کے جامع ہیں مجتہد ملتزم ہیں، اس بات کی پابند ہیں کہ کوئی مذہب ایجاد نہ کریں وہ لوگ مجتہد اس لئے ہیں کہ اوصاف اجتہاد کے حامل ہیں اور کوئی مذہب ایجاد نہ کرنے کے پابند اس وجہ سے ہیں کہ ایسے زائد مذہب کا ایجاد جس کے فروع کے لئے متقدمین کے قواعد سے علیحدہ مستقل قواعد ہوں متعذر الوجود ہے کیوں کہ متقدمین نے تمام اسالیب استنباط کا احاطہ کرلیا ہے)۔

واقعہ یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین کے اصول ونتائج استنباط سے ہٹ کر اجتہاد واستنباط کے نئے اصول وقواعد وضع کرنا اور ان پر جدید فقہ کی تشکیل وتدوین کرنا بعض جدت طراز ذہنوں کا ایسا خواب

ہے جو شرمندۂ تعبیر نہیں ہوسکتا، فقہ اور اصول فقہ کا وسیع عمیق مطالعہ رکھنے والے جانتے ہیں کہ اجتہاد واستنباط کے جو جو اصول ومناہج ممکن تھے انہیں ائمہ متقدمین نے مرتب کردیا، اور اس سلسلے میں ذہانت، نکتہ رسی اور طباعی کی ایسی مثالیں قائم کی ہیں جن کی نظیر دوسرے مذاہب اور اصول قانون کی تاریخ میں نہیں ملے گی، بعد کے ادوار میں جن حضرات نے مستقل اصول سازی کی کوشش کی ان کی جدوجہد کا حاصل اس سوا کچھ اور نہیں ہے کہ انہوں نے مختلف اجتہادی مکاتب فکر سے خوشہ چینی کرکے اپنی الگ ڈیڑھ اینٹ کی مسجد تعمیر کرنی چاہی جس میں انہیں کامیابی نہیں مل سکی۔

اسلام کی حفاظت کا بندوبست اللہ جل شانہ نے اس طرح بھی فرمایا کہ اسلام کو جس دور میں جس صلاحیت کی افراد درکار ہوئے انہیں پیدا فرمایا، ایک خاص زمانہ کے بعد مجتہد مستقل کے ناپید ہونے کی تکوینی مصلحت پر روشنی ڈالتے ہوئے حضرت تھانویؒ لکھتے ہیں:

''قدرتی قاعدہ ہے کہ ہر شے عموماً اپنی ضرورت کے وقت ہی ہوا کرتی ہے، جس فصل میں عموماً بارش کی حاجت ہوتی ہے اسی فصل میں بارش ہونے کا قاعدہ ہے، اسی طرح ہوائیں حاجت کے وقت چلا کرتی ہیں.... اسی طرح جب تک تدوین حدیث کی ضرورت تھی بڑے بڑے قوی حافظہ کے لوگ پیدا ہوئے تھے، اب ویسے نہیں ہوتے.... اسی طرح جب تک تدوین دین کی ضرورت تھی قوت اجتہاد والے یہ لوگ بھی بہ خوبی موجود تھی اب چوں کہ دین مدون ہو چکا اور اصول قواعد ممہد ہو چکے اب اجتہاد کی اتنی ضرورت نہیں رہی، ہاں جس قدر اب بھی اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے اتنی قوت اجتہادیہ بھی باقی ہے یعنی اصول مجتہدین کے تحت جزئیات جدیدہ کا استخراج کرلینا'' (دعوات عبدیت ۹/ ۱۵۷)۔

استقلالی شان رکھنے والے مجتہدین کے ناپید ہونے کے باوجود نئے مسائل وحوادث میں بارے میں اجتہاد کا عمل امت میں ہمیشہ جاری رہا اور جاری رہے گا، اجتہاد امت پر عائد ہونے والا ایک اہم فریضہ ہے لہذا اس کا کلیۃً موقوف ہونے کا سوال نہیں پیدا ہوتا، اجتہاد فی الفروع کی صلاحیت رکھنے والے فقہاء ہر دور میں موجود رہے جنہوں نے ائمہ مجتہدین سے منقول

اصول اجتہاد، مناہج استنباط کی روشنی میں کتاب وسنت سے نئے پیش آمدہ مسائل کا شرعی حل تلاش کیا اور امت کی بروقت رہنمائی کی۔

اجتہاد فی الفروع کی صلاحیت بھی ہر عالم میں نہیں ہوتی، اس کے لئے بھی علم وتفقہ کا خاصا بلند معیار مطلوب ہے، لیکن اس صلاحیت کی افراد کبھی امت سے ناپید نہیں ہوئے۔

کیا اجتہاد قابل تجزی ہے؟

مباحث اجتہاد میں سے ایک اہم بحث تجزی اجتہاد کی بحث ہے، تجزی اجتہاد کا مطلب یہ ہے کہ کیا ایسا ہوسکتا ہے کہ انسان بعض ابواب فقہیہ میں اجتہاد کی صلاحیت اور استحقاق رکھتا ہو اور باقی میں نہیں، اہل اصول کے غالب اکثریت اجتہاد میں تجزی کو درست مانتی ہے، اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے امام غزالی لکھتے ہیں:

امام غزالی کا نقطۂ نظر:

''ان آٹھوں علوم کا اجتماع مجتہد مطلق کے لئے شرط ہے جو شریعت کے تمام ابواب میں فتوی دیتا ہے لیکن میرے نزدیک اجتہاد ایسا منصب نہیں ہے جس کے اجزاء نہ ہوسکیں، بلکہ یہ بات کہنا درست ہے کہ کسی عالم کو بعض احکام کے بارے میں مقام اجتہاد حاصل ہے اور بعض کے بارے میں نہیں، جو شخص قیاس کے ذریعہ غور وفکر کے طریقہ کار سے واقف ہو وہ قیاس سے تعلق رکھنے والے مسئلہ میں فتوی دے سکتا ہے اگر چہ وہ علم حدیث میں ماہر نہ ہو'' مسئلہ مشترکہ'' میں غور فکر کرنے والے کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ فقیہ النفس ہو اور علم فرائض کے اصول ومعانی سے واقف ہو اگر چہ اسے وہ احادیث نہ معلوم ہوں جن کا تعلق نشہ آور چیزوں کی حرمت اور بلا اجازت ولی نکاح کرنے سے ہے۔ کیوں کہ اس مسئلہ کے سمجھنے اور حل کرنے میں ان احادیث سے کوئی مدد نہیں ملے گی، ان احادیث کا اس مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، لہذا ان احادیث سے ناواقفیت

اس مسئلہ کے بارے میں صلاحیت اجتہاد کو ناقص کیسے کرسکتی ہے، اسی طرح جو شخص ذمی کے بدلہ میں مسلمان کو قتل کرنے کے بارے میں وارد احادیث کو اور ان سے استنباط کے طریقہ کو جانتا ہے اس کے لئے یہ بات مضر نہیں ہے کہ وہ نحو کے ان قواعد سے ناواقف ہے جن کے ذریعہ "وامسحوا برؤوسکم وأرجلکم إلی الکعبین" کے اعراب کو حل کرسکے، اسی پر دوسرے مسائل کو قیاس کر لیجئے، مفتی ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ ہر سوال کا جواب دے سکے، ایک بار امام مالکؒ سے چالیس سوالات کئے گئے ان میں چھتیس کے جواب میں انہوں نے فرمایا "لاأدری" (میں جانتا نہیں ہوں) امام شافعیؒ نے بلکہ صحابہ کرامؓ نے مختلف مسائل کے بارے میں توقف فرمایا، لہذا مفتی کے لئے بس اتنا ضروری ہے کہ جس مسئلہ کے بارے میں فتوی دے بصیرت حاصل ہونے کے بعد فتوی دے، جن مسائل سے بہ خوبی آگاہ ہے، انہیں کے بارے میں فتوی دے، اپنے معلوم اور غیر معلوم مسائل میں تمیز کرے، نامعلوم مسائل کے بارے میں توقف کرے اور معلوم مسائل کے بارے میں فتوی دے" (المستصفی ۲/ ۱۰۳)۔

مختلف تصریحات

امام رازی (۶۰۶ھ) لکھتے ہیں:

"الحق أنه یجوز أن تحصل صفة الاجتهاد فی فن دون فن، بل فی مسألة دون مسألة خلافا لبعضهم" (المحصول فی علم أصول الفقہ جزء ثانی قسم ثالث ۳۷)۔

(حق یہ ہے کہ ایک فن میں مقام اجتہاد حاصل ہونا دوسرے فن میں حاصل نہ ہونا بلکہ ایک مسئلہ میں حاصل ہونا دوسرے میں حاصل نہ ہونا درست ہے لیکن اس میں بعض لوگوں کا اختلاف ہے)۔

اصول بزدوی کے شارح مشہور حنفی اصولی عبدالعزیز بخاری نے اس مسئلہ میں بالکل وہی رائے دی ہے جو امام غزالی کے حوالہ سے آپ پڑھ چکے ہیں (کشف الاسرار ۴/ ۱۴۳)۔ شیخ تاج

الدین سبکی (۷۷۱ھ) نے بھی تجزی اجتہاد سے اتفاق کیا ہے (الابہاج فی شرح المنہاج ۳/۲۷۴)۔

مشہور اصولی علامہ سیف الدین آمدی تجزی اجتہاد پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''بعض مسائل کے حکم کے بارے میں اجتہاد کرنے کے لئے اتنا کافی ہے کہ انسان اس مسئلہ کے متعلقات سے بہ خوبی واقف ہو، اس مسئلہ سے واقفیت کے لئے جن باتوں کا علم ناگزیر ہو ان سے آگاہ ہو، اس مسئلہ سے غیر متعلق چیزوں اور باقی مسائل فقہیہ کے متعلقات سے ناواقف ہونا اس کے لئے مضر نہیں ہے جس طرح مجتہد مطلق بہت سے مسائل کے بارے مقام اجتہاد پر فائز ہوتے ہوئے ان مسائل کے دائرے سے باہر کی بعض چیزوں سے ناواقف ہوتا ہے، مفتی کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ تمام مسائل کے احکام و دلائل سے واقف ہو کیوں کہ یہ انسان کے دائرہ استطاعت سے باہر ہے، امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ ان سے چالیس مسائل دریافت کئے گئے، ان میں سے ۳۶ کے جواب میں انہوں نے ''لاأدری'' (میں جانتا نہیں ہوں) کہا'' (سیف الدین آمدی، الأحکام فی أصول الأحکام ۴/۲۲۱)۔

علامہ کمال بن ہمام نے التحریر (تیسیر التحریر شرح التحریر ۴/۱۸۲) میں اور علامہ بیضاوی نے منہاج الأصول (نہایۃ السول فی شرح منہاج الأصول ۴/۵۵۵) میں تجزی اجتہاد کو حق قرار دیا ہے، اہل اصول کے غالب اکثریت نے یہی موقف اختیار کیا ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر:

تجزی اجتہاد کے بارے میں دوسرا موقف یہ ہے کہ تجزی اجتہاد درست نہیں ہے، جس شخص میں اجتہاد کی بنیادی اہلیت موجود ہے وہ تمام ابواب اور تمام مسائل میں اجتہاد کرسکتا ہے، اجتہاد دراصل ایک ملکہ اور صلاحیت کا نام ہے جو مختلف علوم میں مہارت و ممارست سے حاصل ہوتی ہے، اور کسی کام کی صلاحیت ناقابل تقسیم ہوتی ہے اس کے مختلف حصے نہیں کئے جاسکتے، علاوہ ازیں فقہ اسلامی کے تمام ابواب و مسائل ایک دوسرے سے بہت گہرے طور پر مربوط ہیں، انہیں

ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ لہذا اجتہاد کا فریضہ وہی شخص انجام دے سکتا ہے جس کی تمام ابواب ومسائل پر نظر ہو۔

اس موقف کی طاقتور ترجمانی علامہ شوکانیؒ نے ارشاد الفحول میں کی ہے، موصوف لکھتے ہیں:

''تحقیق یہ ہے کہ اجتہاد میں تجزی ناممکن ہے، کیوں کہ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مجتہد کے لئے کسی دلیل کی بنا پر حکم لگانا اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک اسے مقتضی کے پائے جانے اور مانع کے نہ پائے جانے کا ظن غالب حاصل نہ ہو جائے اور یہ بات مجتہد مطلق ہی کو حاصل ہو سکتی ہے جو شخص یہ دعوی کرتا ہے کہ اس نے کسی خاص باب یا کسی خاص مسئلہ کے تمام متعلقات کا احاطہ کر لیا ہے، اسے مذکورہ بالا بات کا ظن غالب حاصل نہیں ہوتا کیوں کہ یہ بات ممکن ہے کہ اس کے علم کی رسائی جہاں تک ہو سکی وہاں وہ مانع موجود ہو، اگر ایسا کوئی شخص ظن غالب کا دعوی کرتا ہے تو یہ دعوی محض ظن وتخمین پر مبنی ہے، اس شخص سے بحث کرنے پر یہ بات واضح ہو جائے گی'' (ارشاد الفحول ۲۲۳)۔

تیسرا نقطۂ نظر:

تجزی اجتہاد کے بارے میں تیسرا (التقریر والتحبیر ۳/ ۲۹۴) موقف یہ ہے کہ علم فرائض کی حد تک تجزی اجتہاد درست ہے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص فرائض کے مسائل کے بارے میں اجتہاد کر سکتا ہو اور دوسرے ابواب فقہیہ کے بارے میں صلاحیت اجتہاد نہ رکھتا ہو یا فرائض میں اجتہاد نہ کر سکتا ہو اور دوسرے ابواب مسائل کے بارے میں اجتہاد کر سکتا ہو۔

جن حضرات نے یہ موقف اختیار کیا ہے ان کی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ فرائض علم کی مستقل اکائی معلوم ہوتی ہے، علم فرائض کے مسائل کا دوسرے ابواب فقہیہ کے مسائل سے اتنا گہرا ربط نہیں ہے، جتنا گہرا ربط دوسرے ابواب فقہیہ کے مسائل کے درمیان ہے اس لئے اجتہاد کے بارے میں فرائض کو دوسرے ابواب فقہیہ سے جدا کیا جا سکتا ہے۔

تجزی اجتہاد کے بارے میں ابن الزملکانی نے بہت معقول اور مناسب بات کہی ہے فرماتے ہیں:

"الحق التفصيل فما كان من الشروط كليا كقوة الاستنباط ومعرفة مجارى الكلام وما يقبل من الأدلة وما يردو ونحوه فلابد من استجماعه بالنسبة إلى دليل ومدلول فلا تتجزا تلك الأهلية وما كان خاصا بمسئلة أو مسائل أو باب فإذا استجمعه الإنسان بالنسبة إلى ذلك الباب أو تلك المسألة أو المسائل مع الأهلية كان فرضه في ذلك الجزء الاجتهاد دون التقليد" (التقریر والتحبیر ۳/ ۲۹۴)۔

(اس مسئلہ میں حق یہ تفصیل کرنا ہے کہ جو شرائط کلی نوعیت کی ہیں مثلاً قوت استنباط، اسالیب کلام کی واقفیت مقبول ومردود دلائل کی واقفیت وغیرہ ان کا جمع ہونا ہر دلیل و مدلول میں ضروری ہے، یہ اہلیت قابل تجزی نہیں ہے اور جن شرائط کا تعلق چند مسائل یا کسی خاص باب سے ہے اگر بنیادی اہلیت کے ساتھ کسی شخص میں کسی باب یا مسئلہ کی شرائط پائی گئیں تو اس شخص پر خاص اس باب یا مسئلہ میں اجتہاد کرنا لازم ہوگا، تقلید جائز نہیں ہوگی)۔

ابن الزملکانی کی یہ بات دراصل تجزی اجتہاد کو جائز کہنے والوں کے قول کی توضیح وتشریح ہے ظاہر ہے کہ کلام عرب کے اسالیب کی واقفیت قوت استنباط، مقبول وغیر مقبول ادلہ کی معرفت اصول اجتہاد واستنباط سے واقفیت اور اس طرح کی بعض دوسری بنیادی صلاحیتیں ہر اجتہاد کرنے والے کے لئے ناگزیر ہیں خواہ وہ تمام ابواب ومسائل کے بارے میں اجتہاد کرے یا کسی خاص باب یا مسئلہ کے بارے میں، تجزی اجتہاد کے نام پر ان بنیادی شرائط اور صلاحیتوں کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، ہاں کسی خاص باب یا مسئلہ کے بارے میں اجتہاد کرنے کے لئے اگر کوئی مخصوص صلاحیت یا مطالعہ درکار ہو تو اسے اس باب یا مسئلہ تک محدود رکھا جائے گا اسے ہر جگہ لازم قرار نہیں دیا جاسکتا۔

دور حاضر اور تجزی اجتہاد:

میرا خیال یہ ہے کہ صلاحیت اجتہاد کو اگر نا قابل تقسیم و تجزی مان بھی لیا جائے تو بھی صلاحیت اجتہاد رکھنے والے شخص کے لئے ہر مسئلہ میں اجتہاد کرنا موجودہ حالات میں تقریباً ناممکن ہے، زمانہ گزرنے کے ساتھ حوادث و مسائل کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے معاشیات، سیاسیات وغیرہ کے میدانوں میں روزانہ نت نئے مسائل کھڑے ہو رہے ہیں جو شرعی فیصلہ اور حل کے طالب ہیں اس لئے موجودہ دور میں کسی شخص کا تمام اجتہادی مسائل کے بارے میں اجتہاد کر پانا غیر عملی سی بات ہے خصوصاً اس لئے کہ نئے پیش آمدہ مسائل ماضی کے مسائل کی طرح سادے اور آسان نہیں تجارت، بینکنگ، معاشیات، سیاسیات، سماجیات، بین الاقوامی تعلقات وغیرہ کے میدانوں میں جو نئے مسائل درپیش ہیں وہ بہت پر پیچ اور تہہ در تہہ ہیں ان معاملات و مسائل کو پورے طور پر سمجھنے اور ان کی حقیقت تک پہنچنے کے لئے بسا اوقات پورے معاشی، سیاسی یا سماجی نظام کو سمجھنا پڑتا ہے، مختلف میدانوں کے ماہرین اور متخصصین سے مدد لینی پڑتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ حکم شرعی لگانے سے پہلے تصویر مسئلہ کا کام بہت مشکل اور پر پیچ ہو گیا ہے، ان نئے مسائل کی صحیح تصویر اسی وقت سامنے آسکتی ہے جب کہ مفتی کو اس میدان زندگی کے بارے میں براہ راست گہری واقفیت ہو جس میدان سے اس مسئلہ کا تعلق ہے یا مفتی اس میدان زندگی کے ماہرین سے رابطہ قائم کر کے پوری ذہانت اور بیدار مغزی کے ساتھ سوالات کر کے اور کھود... کرید کر کے صورت مسئلہ کو سمجھے۔

ان حالات میں ہمارے اہل اصول کا اختیار کردہ تجزی اجتہاد کا اصول بڑا کارآمد اور عملی ہے، دور حاضر میں جب کہ جزوی اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے علماء بھی کمیاب ہوتے جا رہے ہیں، وسائل علم کی فراوانی کے باوجود علم کی سطح برابر گرتی جا رہی ہے مادیت کی چمک دمک نے علمی ریاضت اور یکسوئی کا وہ ماحول ہی درہم برہم کر دیا ہے جس کی برکت سے مختلف علوم و

فنون کی جامع بلند قامت شخصیتیں پروان چڑھتی تھیں، اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ علوم اجتہاد میں درک رکھنے والے خداترس علماء فقہاء فقہ اسلامی کے مختلف ابواب کو اپنی بحث و تحقیق کا موضوع بنائیں، اور زندگی کے مختلف میدانوں (مثلاً تجارت زراعت، اقتصادیات، بینکنگ، سیاسیات، سماجیات، بین الاقوامی تعلقات وغیرہ) میں پیدا ہونے والے مسائل کا شرعی حکم اور حل مصادر شریعت کی روشنی میں تلاش کریں۔

احکام شرعیہ میں ضرورت وحاجت کا اعتبار

[یہ مقالہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے ساتویں فقہی سمینار منعقدہ ۴-۷ر نومبر ۱۹۹۴ء دار العلوم ماٹلی والا بھروچ گجرات کے لئے لکھا گیا، جس کا ایک موضوع ضرورت وحاجت بھی تھا، فقہ اکیڈمی انڈیا کے ضرورت وحاجت والے مجلّہ میں اس کی اشاعت بھی ہوچکی ہے]

احکام شرعیہ میں ضرورت وحاجت کا اعتبار

اسلامی شریعت کا دائرہ کسی زمانے یا کسی ملک وقوم تک محدود نہیں ہے، اسلامی شریعت قیامت تک آنے والے تمام انسانوں کے لئے ہے، دنیا کے جس براعظم اور جس ملک یا خطہ میں بھی مسلمان آباد ہیں، ان کے لئے اسلامی شریعت لازم العمل ہے، اسلامی شریعت جس طرح ان ممالک کے لئے ہے جن کی زمام اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہے، اسی طرح غیر اسلامی ممالک میں بسنے والی مسلم اقلیتوں کے لئے بھی ہے۔

اسلامی شریعت کی یہی ہمہ گیری اور زمانی ومکانی وسعت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس میں ہر طرح کے حالات سے نبرد آزما ہونے اور تیزی سے بدلتے ہوئے حالات میں رہنمائی کی صلاحیت ہو، اگر ایک طرف اس کے بنیادی اصول وتصورات ناقابل تنسیخ اور اٹل ہوں تو دوسری طرف اس کے تفصیلی احکام میں ایسی لچک اور گنجائش ہو کہ بدلتے ہوئے حالات اور نت نئی ضروریات کا ساتھ دے سکیں، اس میں اگر ایک طرف عام اور معتدل حالات کے احکام موجود ہوں تو دوسری طرف ہنگامی اور غیر معتدل حالات کے بارے میں بھی اصولی ہدایات موجود ہوں۔

پس منظر:

تقریباً دو صدیوں سے دنیا کی زمام اقتدار اسلام دشمن طاقتوں کے ہاتھوں میں آچکی ہے، عالمی سیاست ومعیشت پر انہیں کا قبضہ ہے، عالم اقتصادیات یہودی ساہوکاروں کے کنٹرول میں ہے، اکثر مسلم ممالک میں بھی مغرب کا تراشیدہ نظام حکومت رائج ہے، زندگی کے تمام شعبوں میں اسلامی شریعت کے بجائے یورپ وامریکہ سے درآمد کئے ہوئے قوانین نافذ ہیں، ماضی کی

طرح حکومت کا دائرہ کار چند میدانوں تک محدود نہیں رہ گیا ہے، بلکہ سماجی زندگی کے تمام شعبوں کے بارے میں منصوبہ بندی، مداخلت اور نگرانی حکومت اپنا فرض سمجھتی ہے، ان حالات نے اسلامی شریعت کی راہ میں بہت سی رکاوٹیں کھڑی کردی ہیں، بہت سے اسلامی احکام جن پر اسلامی حکومت اور اسلامی ماحول میں عمل انتہائی آسان تھا موجودہ حالات میں ان پر عمل ناممکن یا انتہائی دشوار ہوگیا ہے، مغرب کے زیر اثر معیشت و معاشرت کا پورا ڈھانچہ تبدیل ہو چکا ہے، تیز رفتار سائنسی و صنعتی ترقیات اور انقلابات نے دنیا کو بے شمار نئی مشکلات اور مسائل سے دوچار کیا ہے، ان مشکلات کے حل سے خود مغرب عاجز و درماندہ ہے، جو حل بڑی تلاش و جستجو، تحقیق و تجزیہ کے بعد دریافت کیا جاتا ہے، اس سے نئی سنگین تر پیچیدگیاں جنم لیتی ہیں اور مغربی نظام تہذیب کی الجھی زلفیں سلجھانے کی ہر کوشش کے نتیجہ میں نئی نئی گرہیں پڑتی جاتی ہیں۔

مغرب کے برپا کئے ہوئے غیر اسلامی نظام و ماحول میں رہنے والے کروڑوں مسلمان سخت گھٹن اور تنگی میں ہیں، بہت سے اسلامی احکام پر عمل ان کے لئے ناممکن یا دشوار تر ہوگیا ہے، اگر اسلامی احکام کو چھوڑتے ہیں، تو ان کا دل انہیں ملامت کرتا ہے، آخرت میں باز پرس اور عذاب کا خوف ان کے لئے سوہان روح بن جاتا ہے اور اگر ان اسلامی احکام میں عمل کرتے ہیں، تو دنیاوی اعتبار سے انتہائی ضیق اور تنگی میں مبتلا ہوتے ہیں، مروجہ قوانین ان پر قدغن لگاتے ہیں اور ترقی کے بہت سے مواقع اور امکانات سے انہیں دست بردار ہونا پڑتا ہے، ان حالات میں فطری طور پر ان میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مخالف حالات، شدید تر ضرورت، ضیق و حرج کی وجہ سے کن شرعی احکام میں ان کے لئے گنجائش کا پہلو نکلتا ہے اور کن میں نہیں، اور ضرورت وحاجت کا وہ کون سا مرحلہ ہے جو احکام شرعیہ میں تخفیف و تسہیل کا سبب بنتا ہے۔

کتاب وسنت میں بار بار یہ بات واضح کردی گئی ہے کہ دین اسلام میں تنگی نہیں، اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے، تنگی نہیں چاہتا ہے، اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ سے وہ سخت

احکام ختم کردیئے جو پہلی امتوں پر لاگو تھے، اسی طرح کتاب وسنت نے یہ بات بھی واشگاف کردی کہ اسلام میں حالت اختیار اور حالت اضطرار کے احکام جداگانہ ہیں، بہت سی وہ چیزیں جو حالت اختیار میں ناجائز ہوتی ہیں، حالت اضطرار میں ان کی اجازت ہے، اسلامی شریعت نے بہت سے احکام میں معتدل حالات اور غیر معتدل حالات کا فرق ملحوظ رکھا ہے۔

دور حاضر کے حالات، مسائل ومشکلات اس بات کے متقاضی ہیں کہ اضطرار، ضرورت، حاجت، رفع حرج، رفع ضرر کے شرعی اصولوں کی تحقیق اور حد بندی کی جائے، کیونکہ بہت سے ناخدا ترس لوگ اپنی خواہشات نفس اور سہولت پسندی کو ضرورت اور حاجت کا نام دے کر احکام الٰہی کا قلادہ اپنی گردن سے اتار پھینکنا چاہتے ہیں اور شریعت کے منصوص قطعی احکام کو بازیچہ اطفال بنا رہے ہیں، دوسری طرف بعض اصحاب افتاء حالات اور عرف کی انقلاب انگیز تبدیلیوں سے آنکھیں بند کر کے مجتہد فیہ اور قیاسی مسائل میں بھی فقہاء متاخرین کی جزئیات سے ایک انچ ہٹنے کو تیار نہیں، خواہ ان جزئیات پر جمنے سے امت کو کتنی ہی تنگی لاحق ہو اور امت مسلمہ کھلے ہوئے ضیق وحرج میں مبتلا ہو جائے۔

اسلامی شریعت کا قانون یسر وسہولت:

اسلام انسان کو پابند زندگی کی تعلیم دیتا ہے، اسلام قبول کرنے کے بعد انسان شتر بے مہار کی طرح زندگی نہیں گذار سکتا ہے کہ جس طرح چاہے رہے، جو چاہے کرے، اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی متوجہ ہوتے ہیں، بہت سے احکام اسے لازماً کرنے ہوتے ہیں اور بہت سے کاموں سے اسے لازماً اجتناب کرنا ہوتا ہے، مسلمان خواہ زندگی کے کسی میدان سے بھی وابستہ ہو اسے احکام الٰہی کی پابندی کرنی ہوتی ہے، اسے خواہشات نفس کی پیروی کرنے کے بجائے احکام شریعت کی پیروی کی ہدایت ہوتی ہے، انسان احکام شریعت کا مکلف ہے، احکام الٰہی کی پابندی اور پیروی عموماً نفس انسانی پر شاق گذرتی ہے، لیکن اسلامی شریعت کا کوئی حکم ایسا

نہیں ہے جو انسان کی وسعت وطاقت سے باہر ہو یا جس کی بجا آوری سے انسان پر نا قابل تحمل بوجھ پڑے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" (سورۂ بقرہ:٢٨٦)۔

(اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ مکلّف نہیں کرتا)۔

"وسع" کی تفسیر کرتے ہوئے امام رازی لکھتے ہیں:

"إنه ما يقدر الإنسان عليه في حال السعة والسهولة لا في حالة الضيق والشدة، وأما أقصى الطاقة فيسمى جهداً لا وسعاً ... وغلط من ظن أن الوسع بذل المجهود" (تفسیر رازی ٧٩/١٤)۔

(وسع وہ ہے جس پر انسان وسعت اور سہولت کی حالت میں قادر ہوتا ہے نہ کہ تنگی اور شدت کی حالت میں، طاقت کے انتہائی درجہ کو "جهد" کہا جاتا ہے، "وسع" نہیں کہا جاتا..... یہ سمجھنے والا غلطی پر ہے کہ "وسع" پوری طاقت صرف کرنے کا نام ہے)۔

علامہ زمخشری "وسع" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"إن الوسع هو ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه فالله لا يكلف النفس إلا ما يتسع فيه طوقها ويتيسر عليها دون مدى غاية الطاقة والمجهود فقد كان في طاقة الإنسان أن يصلي أكثر من الخمس ويصوم أكثر من شهر ويحج أكثر من حجة" (تفسیر زمخشری ٤٠٨/١)۔

(وسع وہ ہے جسے انسان وسعت وسہولت کے ساتھ کر سکے، جسے کرنے میں اسے تنگی اور گھٹن پیش نہ آئے، اللہ تعالیٰ انسان کو اسی چیز کا مکلّف بناتا ہے جسے انسان پوری توانائی صرف کئے بغیر آسانی سے کرسکتا ہے، انسان کے بس میں یہ بات تھی کہ وہ پانچ وقت سے زیادہ نماز پڑھے، ایک ماہ سے زیادہ روزہ رکھے، ایک بار سے زیادہ حج کرے)۔

”وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج“ (حج:٧٨)۔

(اللہ کی راہ میں پورے طور پر جہاد کرو اسی نے تمہیں منتخب کیا ہے اور تمہارے اوپر دین میں تنگی نہیں رکھی)۔

قرآن نے وضوء کی تعلیم دینے کے بعد مرض اور پانی کی نایابی کی صورت میں تیمّم کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا:

”ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون“ (سورۂ مائدہ:٦)۔

(اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر تنگی کرے،لیکن چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور پورا کرے اپنا احسان تم پر تا کہ تم احسان مانو)۔

”حرج“ اور ”عسر“ کی تشریح:

صاحب قاموس ”حرج“ کی لغوی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الحرج- بفتح الراء وكسرها- المكان الضيق، الكثير الشجر لا تصل إليه الراعية (القاموس ا/ ١٨٢ مادہ حرج) ”حرج“ (راء کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ) وہ تنگ جگہ جہاں کثرت سے درخت ہوں، چرواہے وہاں تک نہ پہنچ پاتے ہوں۔

مختلف عربی لغات کے مطالعہ اور کلام عرب میں لفظ حرج کے استعمالات کا جائزہ لینے سے واضح ہوتا ہے کہ (ح، ر، ج) کے مادہ میں بنیادی طور پر تنگی کا مفہوم پایا جاتا ہے، ”حرج“ دراصل اس تنگ جگہ کو کہتے ہیں، جہاں جھاڑی دار درخت بہت کثرت سے ہوں اور باہم اس طرح پیوست ہوں کہ چرنے والے جانوروں کا وہاں تک پہنچنا انتہائی مشکل ہو اور اگر کسی طرح وہاں پہنچ جائیں تو وہاں سے نکلنا مشکل ہو جائے، پھر اس کا استعمال ہر اس کیفیت اور کام کے لئے

ہونے لگا جس میں انسان کو شدید تنگی اور دشواری محسوس ہو۔

کتاب وسنت میں بار بار یہ بات واضح کی گئی ہے کہ احکام شریعت میں ''حرج'' نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے احکام ایسے مشکل اور نا قابل عمل نہیں ہیں کہ انسان کو ان کی انجام دہی میں شدید دشواری اور تنگی کا سامنا کرنا پڑے، تنگی کے حالات پیدا ہوتے ہی، اسلامی شریعت احکام میں تخفیف کر دیتی ہے، مختلف اعذار واسباب کی بنا پر احکام شریعت میں تخفیف وتسہیل معروف بات ہے، جس مرض میں پانی کا استعمال ضرر رساں ہو اس کی بنا پر تیمّم کرنے کی اجازت، اسی طرح اگر ایک میل کے اندر پانی ملنے کی امید نہ ہو تو تیمّم کی اجازت، اسی مقصد سے ہے کہ مکلّف انسان شدید مشقت اور دشواری میں مبتلا نہ ہو، ظاہر ہے کہ ایک میل سے زیادہ فاصلہ سے پانی لا کر وضو کرنا ناممکن تو نہیں، لیکن اس میں مشقت اور دشواری ضرور ہے، شریعت نے اس مشقت سے بچانے کے لئے تیمّم کی اجازت دی ہے۔

دین میں حرج نہ ہونے کی تفسیر کرتے ہوئے مقاتل بن حیان فرماتے ہیں:

''لم يضيق الدين عليكم ولكن جعله واسعاً لمن دخله وذلك إنه ليس مما فرض عليهم إلا وقد ساق إليهم عند الاضطرار فيه رخصه: فرض عليهم الصلاة في المقام أربع ركعات وجعلها في السفر ركعتين وعند الخوف من العدو ركعة، ثم جعل في وجهه رخصه أن يومى إيماء إن لم يستطع السجود في أى نحو كان وجهه وجعل في الوضوء رخصه إذا لم يجد الماء أن تيمموا الصعيد وجعل الصيام على المقيم واجباً ورخص فيها للمريض والمسافر عدة من أيام أخر فمن لم يطق فإطعام مسكين مكان كل يوم'' (الدرالمنثور ۱/۲۷۳)۔

(اللہ تعالیٰ نے دین کو تمہارے لئے تنگ نہیں بنایا، بلکہ دین قبول کرنے والوں کے لئے اس میں وسعت رکھی، اس کی صورت یہ ہے کہ ان پر جو بھی فریضہ عائد کیا، اس میں اضطرار کی

صورت میں رخصت مشروع کی، اقامت میں چار رکعت نماز فرض کی، اسے سفر میں دو رکعت کردیا اور خوف کی صورت میں ایک رکعت کردیا، سجدہ کرنے کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں اشارہ سے سجدہ کرنے کی اجازت دی، وضوء کے بارے میں گنجائش پیدا کی کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں پاک مٹی سے تیمّم کریں، مقیم پر رمضان کا روزہ واجب قرار دیا اور مسافر و مریض کے لئے گنجائش پیدا کی کہ رمضان میں روزہ نہ رکھے، بلکہ دوسرے دنوں میں صیام رمضان کی قضا کرلیں، جس شخص میں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو وہ ہر دن کے روزہ کے بدلے میں ایک مسکین کو کھانا کھلادے)۔

نفی حرج کے ذیل میں امام ابوبکر جصاص رازی رقمطراز ہیں:

"لما كان الحرج هو الضيق ونفى الله عن نفسه إرادته بنا ساغ الاستدلال بظاهره فى نفى الضيق وإثبات التوسعة فى كل ما اختلف فيه من أحكام السمعيات فيكون القائل بما يوجب الحرج والضيق محجوجاً بظاهر هذه الآية" (احکام القرآن للجصاص ۳۹۱/۲-۳۹۶)۔

(چونکہ حرج تنگی کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے ہمارے ساتھ تنگی کا ارادہ فرمانے کی نفی کی ہے، لہٰذا اس کے ظاہر سے مختلف فیہ احکام میں تنگی کی نفی اور وسعت ثابت کرنے پر استدلال کیا جاسکتا ہے، جو شخص کسی مختلف فیہ مسئلہ میں حرج اور تنگی والے اقوال کو اختیار کئے ہوئے ہے، اس آیت کا ظاہر اس کے خلاف حجت ہے)۔

اسی آیت کے ذیل میں امام "کیاہراسی" شافعی لکھتے ہیں:

"ويحتج به فى نفى الحرج والضيق المنافى ظاهرة للحنيفية السمحة" (احکام القرآن للکیاہراسی)۔

(اس سے حرج اور تنگی کی تردید پر استدلال کیا جاتا ہے، جو بظاہر کشادہ حنیفیت کے

منافی ہے)۔

روزوں کے احکام بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ولتکملوا العدة ولتکبروا الله علی ما هداکم ولعلکم تشکرون" (سورۂ بقرہ:۱۸۵)۔

(اللہ چاہتا ہے تم پر آسانی اور نہیں چاہتا تم پر دشواری، اور اس واسطے کہ تم پوری کرو گنتی اور تا کہ بڑائی کرو اللہ کی اس بات پر کہ تم کو ہدایت کی اور تا کہ تم احسان مانو)۔

"یسر" اور "عسر" کی تشریح کرتے ہوئے بقاعی لکھتے ہیں:

"الیسر عمل لا یجهد النفس ولا یثقل الجسم، والعسر ما یجهد النفس ویضر الجسم" (تفسیر البقاعی ۳/ ۶۲)۔

(یسر وہ عمل ہے جو انسان کو نہ تھکائے اس کے جسم کو بوجھل نہ کرے اور "عسر" وہ عمل ہے جو انسان کو مشقت میں ڈال دے، جسم کے لئے ضرر رساں ہو)۔

علامہ ابن حزم ظاہری نے اصول فقہ کے موضوع پر اپنی مشہور کتاب "الإحکام فی أصول الأحکام" میں عسر وحرج کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"العسر والحرج ما لا یستطاع أما ما استطیع فهو یسر" (الاحکام فی اصول الاحکام ابن حزم ۴/ ۴۶٦)۔

(جو چیز استطاعت سے باہر ہو عسر اور حرج ہے اور جو استطاعت کے اندر ہو وہ یسر ہے)۔

لیکن کتاب وسنت میں عسر وحرج کے استعمالات پر ایک سرسری نظر ڈالنے کے بعد ابن حزم کے اس نظریہ اور رائے سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ کتاب وسنت میں ایسے بہت سے کاموں کے لئے عسر اور حرج کا استعمال کیا گیا ہے جو انسان کے دائرۂ استطاعت سے باہر نہیں

ہیں، لیکن ان کی انجام دہی میں انسان کو مشقت، تنگی اور ضرر لاحق ہوتا ہے۔

امام ابو اسحاق شاطبی نے اسلام کے اصول (دفع حرج) کی وضاحت کرتے ہوئے اور اس کی حکمت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

"اعلم أن الحرج مرفوع عن المكف لوجهين: أحدهما الخوف من الانقطاع من الطريق وبغض العبادة وكراهة التكليف، وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله والثاني خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع مثل قيامه على أهله وولده إلى تكاليف آخر تأتي في الطريق فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها وقاطعاً بالمكلف دونها وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء فانقطع عنهما" (الموافقات فی اصول الشریعۃ ۱۳۶/۲)۔

(مکلّف سے تنگی دو اسباب سے اٹھالی گئی ہے، پہلا سبب یہ ہے کہ تنگی کی صورت میں اس بات کا خطرہ ہے کہ اپنا سفر جاری نہ رکھ سکے اور عبادت کو ناپسند کرنے لگے، حکم شرعی سے اس کا دل ہٹ جائے، اسی کے تحت یہ بات بھی شامل ہے کہ تنگی کی صورت میں اس کے جسم یا عقل یا مال یا حال میں نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے، دوسری وجہ اس بات کا خوف ہے کہ انسان کے ساتھ جو بہت سی ذمہ داریاں لگی ہوئی ہیں، مثلاً بال بچوں کی دیکھ بھال وغیرہ، اس کی وجہ سے حکم شرعی کی تعمیل میں کوتاہی ہو، اگر احکام شریعت انتہائی پر مشقت ہوں گے تو ان میں سے بعض کی ادائیگی میں زیادہ انہماک اور غلو انسان کو اپنی انسانی ذمہ داریاں پورا کرنے سے مانع ہوگا اور اگر دونوں طرف کی ذمہ داریاں (دینی اور دنیاوی) پورے طور پر انجام دینا چاہے گا تو خطرہ ہے کہ دونوں سے رہ جائے گا، ایک بھی ذمہ داری کامل طور پر ادا نہیں کر پائے گا)۔

اضطرار اور حاجت میں استثنائی احکام:

قرآن وحدیث کی بے شمار تصریحات واشارات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی شریعت کا عمومی مزاج یسر وسہولت کا ہے، اسلام کے عام احکام اس طرح کے ہیں کہ انسان انہیں تھوڑی توجہ اور مشقت سے انجام دے سکتا ہے، ان کی انجام دہی میں پوری طاقت وتوانائی صرف کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، جس سے انسان کو غیر معمولی مشقت اور ضرر لاحق ہو، پچھلے آسمانی مذاہب میں کچھ ایسے احکام تھے جن کی عمل آوری بہت دشوار تھی، اپنی پوری طاقت نچوڑنے اور غیر معمولی ضرر ومشقت اٹھانے کے بعد انسان ان پر عمل کر پاتا تھا، اسلامی شریعت میں ایسے دشوار تر احکام ختم کر دیئے گئے، اللہ اور اس کے رسول نے امم سابقہ کے "اصر واغلال" کا بوجھ امت مسلمہ کے کندھوں سے اتار پھینکا۔

دوسری طرف کتاب وسنت نے بہت سے احکام میں اضطراری حالات کا استثناء کیا، اضطراری حالات میں اصل حکم ختم کر دیا یا اس میں تخفیف کر کے کوئی متبادل اور سہل حکم متعین فرمایا، یہاں ہم سب سے پہلے ان آیات کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں جن میں اضطرار کے حوالہ سے حکم میں استثناء یا تسہیل کی بات کہی گئی ہے، اس کے بعد اضطرار، ضرورت اور حاجت کے بارے میں مفسرین اور فقہاء کا نقطۂ نظر پیش کریں گے۔

آیات اضطرار:

قرآن کریم کی پانچ آیات میں اضطرار کا ذکر موجود ہے، وہ آیات درج ذیل ہیں:

۱ – "إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم" (سورۂ بقرہ: ۱۷۳)۔

(اس نے تو تم پر یہی حرام کیا ہے مردہ جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا، پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی، تو اس پر کچھ گناہ نہیں، بیشک اللہ ہے بڑا بخشنے والا نہایت مہربان)۔

٢-"حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة المتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام، ذلكم فسق، اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا، فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم "(سورۂ مائدہ:٣)۔

(حرام ہوا تم پر مردہ جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا اور جو مر گیا ہو گلا گھونٹنے سے یا چوٹ سے یا اونچے سے گر کر، یا سنگ مارنے سے اور جس کو کھایا ہو درندہ نے، مگر جس کو تم نے ذبح کر لیا، اور حرام ہے جو ذبح ہوا کسی تھان پر اور یہ کہ تقسیم کرو جوئے کے تیروں سے، یہ گناہ کا کام ہے، آج ناامید ہو گئے کافر تمہارے دین سے، سو ان سے مت ڈرو اور مجھ سے ڈرو، آج میں پورا کر چکا تمہارے لئے دین تمہارا، اور پورا کیا تم پر میں نے احسان اپنا اور پسند کیا میں نے تمہارے واسطے اسلام کو بطور دین، پھر جو کوئی لاچار ہو جاوے بھوک میں، لیکن گناہ پر مائل نہ ہو تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے)۔

٣-" قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسق أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم"(سورۂ انعام:١٤٥)۔

(آپ کہہ دیجئے کہ میں نہیں پاتا اس وحی میں جو مجھ کو پہنچی ہے کسی چیز کو حرام کھانے

والے پر جو اس کو کھاوے، مگر یہ کہ وہ چیز مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا گوشت سور کا کہ وہ ناپاک ہے یا ناجائز ذبیحہ جس پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا، پھر جو کوئی بھوک سے بے اختیار ہو جاوے، نہ نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو تیرا رب بڑا معاف کرنے والا ہے، نہایت مہربان)۔

۴-"إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم" (سورۂ نحل:۱۱۵)۔

(اللہ نے تو یہی حرام کیا ہے تم پر مردار اور لہو اور سور کا گوشت اور جس پر نام پکارا اللہ کے سوا کسی اور کا، پھر جو کوئی ناچار ہو جائے، نہ تو نافرمانی کرتا ہو نہ زیادتی، تو اللہ بخشنے والا، مہربان ہے)۔

۵-"وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه" (سورۂ انعام:۱۱۹)۔

(اور کیا سبب کہ تم نہیں کھاتے اس جانور میں سے کہ جس پر نام لیا گیا ہے اللہ کا اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے، مگر جب کہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر)۔

ان آیات میں حرام غذاؤں کا ذکر کرنے کے بعد اضطراری حالت میں حرمت کا استثناء کیا گیا ہے، انسان کی سب سے اہم ضرورت غذا ہے، غذا کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا، لیکن غذائی اشیاء میں جن چیزوں کا استعمال انسان کی صحت یا اخلاق کے لئے ضرر رساں تھا شریعت نے انہیں حرام قرار دے کر عام حالات میں ان کے استعمال پر پابندی عائد کر دی، ان آیات میں جن چیزوں کو حرام قرار دیا گیا ہے، میڈیکل سائنس کی جدید ترین تحقیقات اور انکشافات نے ان کے غیر معمولی نقصانات وحشت از بام کر دیا ہے، شراب، سور اور مردار مغرب کی قومی کمزوریاں ہیں، آج بھی یورپ میں بے تحاشا ان چیزوں کا استعمال ہوتا ہے، لیکن خود یورپ وامریکہ کے ڈاکٹرس اور تحقیقاتی اداروں نے متفقہ طور پر ان کے خلاف آواز اٹھائی ہے، مگر خود میڈیکل

سائنس کے ماہرین کی رائے ہے کہ انسان جب بھوک کی شدت سے بیکل ہو، اس کی جان پر آپڑی ہو اور کوئی صاف ستھری یا کیزہ غذا اسے میسر نہ ہو تو ایسی حالت میں مضرت رساں غذاؤں کا سہارا لینا ضرر رساں نہیں ہوتا، انسان ایسی حالت میں کر بھی کیا سکتا ہے یا تو اس حرام اور ضرر رساں غذا کو استعمال کر کے موت کے خطرے کو اپنے اوپر سے ٹالے یا بھوک پر مزید صبر کر کے اپنی جان کو خطرے میں ڈالے، ظاہر ہے کہ ان میں سے پہلی صورت ہی عقل وشریعت کا تقاضا ہے۔

سورۂ مائدہ کی (آیت ۳) میں اضطرار کی ایک مخصوص صورت ''مخمصہ'' کا ذکر ہے، مخمصہ کا معنی ہے شدید بھوک جو جان لیوا ثابت ہو سکتی ہو، اضطرار کی عام اور متبادر صورت تو بھوک کی شدت اور حلال روزی کا میسر نہ ہونا ہے اور دوسری صورت اکراہ ہے، کوئی ظالم وجابر شخص ان حرام غذاؤں میں سے کسی کے استعمال پر اس طرح مجبور کر دے کہ اگر تم نے یہ مردار یا خنزیر نہیں کھایا تو تجھے قتل کر دوں گا یا تیری آنکھ پھوڑ دوں گا، اپنی اس دھمکی کو روبہ عمل لانے پر وہ قادر ہے اور ظن غالب سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حرام غذا استعمال نہ کرنے کی صورت میں وہ ایسا کر گذرے گا، جبر واکراہ کی یہ صورت بھی اضطرار میں داخل ہے۔

اضطرار اور ضرر کی وضاحت:

اضطرار کا مادہ ضرر ہے، یہ باب افتعال کا مصدر ہے، ضرر کا معنی بیان کرتے ہوئے ابن العربي مالکی لکھتے ہیں:

''إن الضرر هو الألم الذى لا نفع فيه يوازيه أو يربى عليه وهو نقيض النفع وهو الذى لا ضرر فيه ولهذا لم يوصف شرب الأدوية الكريهة والعبادات الشاقة بالضرر لما فى ذلک من النفع الموازى له أو المربى عليه'' (احکام القرآن لابن العربي ۱/ ۸۱۳)۔

(ضرر اس الم کا نام ہے جس میں اس کے مساوی یا اس سے بڑھ کر نفع نہ ہو، ضرر اس نفع

کی نقیض ہے جونقصان سے خالی ہوتا ہے، اس لئے کڑوی کسیلی دواؤں کا پینا اور پرمشقت عبادات کی ادائیگی کو ضرر نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ان میں ضرر کے مساوی یا اس سے بڑھا ہوا نفع ہے)۔

دفع ضرر اسلامی شریعت کا مستقل اصول ہے، کتاب وسنت میں جگہ جگہ اس کا ذکر آتا ہے، فقہ اسلامی کے بے شمار احکام کی بنیاد ازالہ ضرر کا اصول ہے، قواعد فقہیہ کی کتابوں میں ضرر وضرار سے وابستہ مختلف قواعد وضوابط کی تحدید کی گئی ہے، اسلامی شریعت نے جس ضرر کا دفعیہ کرنا چاہا ہے اسی کی سب سے آخری اور سنگین قسم وہ اضطرار ہے جس کا مذکورہ بالا پانچ آیات میں ذکر کیا گیا ہے، انہیں آیات سے فقہاء کی اصطلاحی ''ضرورت'' کا تصور پھوٹتا ہے، جس کا قدرے تفصیلی تذکرہ اگلے صفحات میں آنے والا ہے اور انہیں آیات کی روح کی ترجمانی اس زبان زد فقہی قاعدہ میں ہے ''الضرورات تبیح المحظورات'' (ضرورتیں ممنوعات کو مباح کردیتی ہیں)۔

آیات اضطرار میں جس ضرورت یا ضرر کا دفعیہ مقصود ہے اس کی حد بندی کرتے ہوئے حافظ ابن العربی فرماتے ہیں:

''هذا الضرر الذی بيناه يلحق إما بإكراه من ظالم أو بجوع فی مخمصة أو بفقر لا يجد فيه غيره فإن التحريم يرتفع عن ذلک بحکم الاستثناء ويكون مباحا فأما الإكراه فيبيح ذلک كله إلی آخر الإكراه'' (احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۸۲)۔

(ہمارا بیان کردہ یہ ضرر یا تو ظالم کے اکراہ سے لاحق ہوتا ہے یا شدید تر بھوک سے یا ایسے فقر سے کہ انسان ان محرمات کے سوا کچھ اور نہ پاسکے، ایسی صورت میں استثنائی طور پر حرمت کا حکم ختم ہوجاتا ہے اور وہ حرام چیز مباح ہوجاتی ہے، اکراہ ان تمام محرمات کو مباح کردیتی ہے جب تک کہ اکراہ باقی رہے)۔

امام ابوبکر جصاص رازی اضطرار اور ضرورت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''فقد ذكر الله تعالی الضرورة فی هذه الآيات وأطلق الإباحة فی

بعضها بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة وهو قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه فاقتضى ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت الضرورة فيها" (احکام القرآن للجصاص ۱/۱۵۶)۔

(اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ضرورت کا ذکر کیا ہے اور بعض آیات میں کسی شرط اور صفت کے بغیر ضرورت پائے جانے کی وجہ سے اباحت کا ذکر ہے وہ آیت یہ ہے "وقد فصل لکم ما حرم علیکم إلا ما اضطررتم إليه" (سورہ انعام:۱۱۹) اس کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں بھی ضرورت پائی جائے وہاں اباحت پائی جائے" (احکام القرآن للجصاص ۱/۱۵۶)۔

"ومعنى الضرورة ههنا هو خوف الضرر على نفسه أو بعض أعضائه بتركه الأكل وقد انطوى تحته معنيان أحدهما أن يحصل في موضع لا يجد غير الميتة والثاني أن يكون غيرها موجوداً ولكنه أكره على أكلها بوعيد يخاف منه تلف نفسه أو تلف بعض أعضائه وكلا المعنيين مراد بالآية عندنا لاحتمالهما وقد روى عن مجاهد أنه تاولها على ضرورة الإكراه ولأنه إذا كان المعنى في ضرورة الميتة ما يخاف على نفسه من الضرر في ترك تناوله وذلك موجود في ضرورة الإكراه وجب أن يكون حكمه" (احکام القرآن للجصاص ۱/۱۵۹)۔

(یہاں پر ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ اکل حرام کو ترک کرنے میں جان یا کسی عضو کو ضرر پہنچنے کا خوف ہو، اس کے تحت دو صورتیں داخل ہیں: (۱) انسان کسی ایسے مقام پر ہو کہ وہاں مردار کے سوا کوئی اور کھانے کی چیز موجود نہیں، (۲) مردار کے علاوہ دوسری چیز موجود ہو، لیکن انسان کو مردار کھانے پر ایسی دھمکی کے ذریعہ مجبور کیا گیا جس میں انسان کو جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو، ہمارے نزدیک مذکورہ بالا دونوں صورتیں زیر تفسیر آیت میں داخل ہیں، کیونکہ آیت میں دونوں کی گنجائش ہے، مجاہد سے مروی ہے کہ انھوں نے ضرورت اکراہ کو اس آیت کا

مصداق قرار دیا ہے، نیز اس لئے بھی کہ ضرورت میتہ کی علت میتہ کے ترک تناول میں اپنی جان کو ضرر پہنچنے کا خوف ہے اور یہ خوف اکراہ کی صورت میں بھی موجود ہے، لہذا دونوں کا حکم یک ہونا چاہیے)۔

ان آیات میں مذکورہ اضطرار کے بارے میں ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ شدید بھوک اور اکراہ دونوں اس میں شامل ہیں ،جیسا کہ ابن العربی مالکی اور امام ابوبکر جصاص رازی کے اقتباسات سے معلوم ہوا، امام فخر الدین رازی نے بھی اسی نقطۂ نظر کا اظہار کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

''المسألة الثالثة: لما حرم الله تعالى تلك الأشياء استثنى منها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان: أحدهما الجوع الشديد وإن لا يجد مأكولاً حلالاً يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطراً، الثاني: إذا أكرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله'' (التفسیر الکبیر ۵ / ۱۲)۔

(تیسرا مسئلہ: ان اشیاء کو حرام کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے حالت ضرورت کا استثناء کیا ہے، اس ضرورت کے دو اسباب ہیں: (۱) شدید بھوک لگی ہو اور انسان سد رمق کے لئے کوئی حلال کھانے کی چیز نہ پائے۔ (۲) کسی اکراہ کرنے والے نے اسے حرام چیز کے استعمال کرنے پر مجبور کیا، ان دونوں صورتوں میں حرام چیز کا استعمال اس کے لئے جائز ہو جائے گا)۔

ابوعبداللہ قرطبی نے جمہور فقہاء وعلماء کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ ان آیات میں اضطرار سے مراد شدید بھوک ہے، اگرچہ اکراہ کی وجہ سے بھی ان محرمات کی اجازت ہو جاتی ہے، (الجامع لاحکام القرآن، ج ۲، ص ۲۲۵) اکراہ کی وجہ سے تو زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے تک کی اجازت قرآن میں مذکور ہے، حالانکہ کلمہ کفر کا زبان پر لانا ان محرمات کے استعمال سے زیادہ قبیح ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن

من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم" (سورۂ نحل:۱۰۶)

(جو کوئی منکر ہو اللہ سے یقین لانے کے بعد مگر وہ نہیں جس پر زبردستی کی گئی اور اس کا دل برقرار ہے ایمان پر، لیکن جو کوئی دل کھول کر منکر ہو سو ان پر غضب ہے اللہ کا اور ان کو بڑا عذاب ہے)۔

اس آیت میں مکرہ کے لئے زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت دی گئی، آیت کی تفسیر کرتے ہوئے ابن العربی فرماتے ہیں:

"وأما الكفر بالله فذلك جائز له بغير خلاف على شرط أن يلفظ بلسانه وقلبه منشرح بالإيمان وإن ساعد قلبه في الكفر لسانه كان إثماً كافراً لأن الإكراه لا سلطان له في الباطن" (احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۶۰)۔

(مکرہ (جس پر جبر کیا گیا ہو) کے لئے اللہ تعالیٰ کا انکار اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ زبان سے تو کلمہ کفر ادا کرے، لیکن اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو اور اگر دل نے بھی زبان کا ساتھ دیا تو گنہگار ہوگا، کیونکہ جبر و اکراہ باطن پر نہیں ہو سکتا)۔

اجتماعی حاجت، اضطرار و ضرورت کے حکم میں:

امام الحرمین کا نظریہ:

امام الحرمین ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ جوینی (متوفی ۴۷۸ھ) تاریخ اسلام کی چند نادرۂ روزگار شخصیتوں میں سے ہیں، امام غزالی، امام کیاہراسی، خوافی ان کے ممتاز تلامذہ میں سے ہیں، امام الحرمین کی علمی وفکری عظمت جاننے کے لئے "البرہان فی اصول الفقہ" اور "الغیاثی" کا مطالعہ کافی ہے۔

امام الحرمین نے "الغیاثی" میں اجتماعی حاجت پر بڑی بصیرت افروز سیر حاصل بحث

کی ہے اور اپنا یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ جس طرح انفرادی ''ضرورت'' کی بنا پر ممنوعات شرعیہ مباح ہو جاتے ہیں، اسی طرح اجتماعی حاجت بھی ممنوعات شرعیہ کو مباح کرنے والی ہے، امام الحرمین کی یہ بحث چونکہ موجودہ حالات کے سیاق وسباق میں بڑی مفید اور فکر انگیز ہے، اس لئے طویل ہونے کے باوجود اس کے اہم حصے یہاں نقل کئے جاتے ہیں، آغاز بحث میں موصوف اس بحث کی اہمیت وندرت پر روشنی ڈالنے کے بعد لکھتے ہیں:

''إنه قد يظن ظان أن حكم الأنام إذا عمهم الحرام حكم المضطر فى تعاطى الميتة وليس الأمر كذلک فإن الناس لو ارتقبوا فيما يعطمون أن ينتهوا إلى حالة الضرورة وفى الانتهاء إليها سقوط القوى وانتكاث المرر وانتقاض البنية سيما إذا تكرر اعتياد المصير إلى هذه الغاية'' ففى ذلک انقطاع المحترفين عن حرفهم وصناعاتهم وفيه الإفضاء إلى ارتفاع الزرع والحراثة وطرائق الاكتساب وإصلاح المعايش التى بها قوام الخلق قاطبة وقصاراه هلاک الناس أجمعين ومنهم ذو النجدة والباس وحفظة الثغور من جنود المسلمين وإذا وهوا أو وهنوا وضعفوا واستكانوا استجرأ الكفار وتخللوا ديار الإسلام وانقطع السلک وتبتر النظام'' (الغیاثی ص:۴۷۷-۴۷۸)۔

(بعض لوگ گمان کرتے ہیں کہ اگر خلق خدا عمومی طور پر حرام روزی میں مبتلا ہو جائے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو مردار کھانے پر مضطر ہونے والے شخص کا ہوتا ہے، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے، کیونکہ اگر تمام لوگ کھانے کے لئے حالت اضطرار تک پہنچنے کا انتظار کرنے لگیں تو توانائیاں ختم ہو جائیں گی، پتے پانی ہو جائیں گے، جسمانی نظام چوپٹ ہو جائے گا، خاص طور پر اگر اس حالت تک پہنچنا بار بار ہو، ایسی صورت میں اہل صنعت وحرفت اپنا پیشہ جاری نہیں رکھ پائیں گے، کھیتی باڑی، کاشت کاری، کمائی کے تمام ذرائع جن پر خلق خدا کا دارومدار ہے، معطل

ہوجائیں گے، اس کا انجام یہ ہوگا کہ تمام لوگ ہلاک ہوجائیں گے، انہیں ہلاک ہونے والوں میں وہ مسلمان فوجی بھی ہوں گے جو دبدبہ اور قوت والے ہیں، اسلامی سرحدوں کی حفاظت کرتے ہیں، ان کے تھکنے، ضعیف وناتواں ہونے سے کفار کو جرات ہوگی، کفار عالم اسلام پر حملہ کردیں گے، راستے مسدود اور غیر محفوظ ہوجائیں گے، نظام معطل ہوجائے گا)۔

"ونحن على اضطرار من عقولنا نعلم أن الشرع لم يرد بما يؤدى إلى بوار أهل الدنيا، ثم يتبعها انه رأس الدين وإن شرطنا فى حق آحاد من الناس فى وقائع نادرة أن ينتهوا إلى الضرورة فليس فى اشتراط ذلک ما يجر فساداً فى الأمور الكلية، ثم إن ضعف الآحاد بطوارى نادرة إن جرت أمراضاً وأعراضاً فالدنيا قائمة على استقلالها بقوامها ورجالها..." (الغیاثی ص:۴۸۷)۔

(ہم بداہۃً یہ بات جانتے ہیں کہ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے جس پر عمل کرنے سے تمام اہل دنیا ہلاک ہوجائیں، دنیا اور اہل دنیا کے ختم ہونے کے بعد دین بھی ختم ہوجائے گا، اگر ہم چند افراد کے حق میں نادر حالات میں درجہ ضرورت تک پہنچنے کی شرط لگائیں تو اس شرط لگانے سے کلی امور میں بگاڑ نہیں پیدا ہوتا، پھر نادر حالات وحوادث کی بنا پر اگر چند افراد انتہائی ضعف کو پہنچ گئے اور انہیں امراض واعذار لاحق ہوگئے تو اس سے دنیا خطرے میں نہیں پڑتی، حسب سابق اپنے حال پر قائم رہتی ہے)۔

"فالقول المجمل فى ذلک إلى أن نفصله أن الحرام إذا طبق الزمان وأهله ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلا فلهم ان يأخذوا منه قدر الحاجة ولا تشترط الضرورة التى نرعاها فى إحلال الميتة فى حقوق آحاد الناس، بل الحاجة فى حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة فى حق الواحد المضطر فإن الواحد المضطر لو صابر ضرورته ولم يتعاطى الميتة لهلک ولو صابر الناس

حاجاتهم وتعدوها إلى الضرورة لهلك الناس قاطبه ففى تعدى الكافة الحاجة من خوف الهلاک ما فى تعدى الضرورة فى حق الآحاد فافهموا ترشدوا" (الغیاثی ص:۴۷۸-۴۷۹)۔

(اس اجمالی بات کی تفصیل یہ ہے کہ مال حرام اگر پورے زمانہ اور اہل زمانہ کو اپنے احاطہ میں لے لے اور لوگوں کے لئے رزق حلال کمانے کی راہیں بند ہوں تو لوگ "حاجت" کے بہ قدر رزق حرام میں سے لے سکتے ہیں، ایسی صورت میں ہم "ضرورت" کی شرط نہیں لگائیں گے، جس کی شرط ہم اکا دکا افراد کے لئے مردار کو حلال قرار دینے میں لگاتے ہیں، بلکہ تمام لوگوں کی "حاجت" تنہا ایک مضطر شخص کی "ضرورت" کے قائم مقام ہے، کیونکہ ایک مضطر شخص اگر حد "ضرورت" تک صبر کرتا ہے اور مردار نہیں کھاتا ہے تو ہلاک ہوجائے گا اور اگر تمام لوگ "حاجات" پر صبر کریں اور اسے درجہ "ضرورت" تک لے جائیں تو تمام لوگ ہلاک ہوجائیں گے، تمام لوگوں کے "حاجت" سے تجاوز کرنے میں ہلاکت کا وہی خوف ہے جو اکا دکا افراد کے حد "ضرورت" سے تجاوز کرنے میں ہے)۔

اس اصولی گفتگو کے بعد امام الحرمین نے "حاجت" کے مفہوم اور دائرہ کی تحدید کرنی چاہی ہے، انھوں نے لکھا ہے کہ حاجت کی متعین اور محدود تعریف کرنا مشکل ہے، یہ ایک مجمل لفظ ہے، اس لئے اس کے مفہوم اور دائرہ کی تحدید کے لئے نفی واثبات سے کام لینا پڑے گا کہ فلاں فلاں چیزیں حاجت میں شامل ہیں اور فلاں فلاں چیزیں حاجت میں شامل نہیں، لکھتے ہیں:

"لسنا نعنى بالحاجة تشوف الناس إلى الطعام وتشوقهم إليه فرب مشته لشئ لا يضره الانكفاف عنه فلا معتبر بالتشهى والتشوف فالمرعى إذا دفع الضرار واستمرار الناس على ما يقيم قواهم وربما يستبان الشئ بذكر نقيضه" (الغیاثی ص:۴۸۰)۔

(حاجت سے ہماری مراد لوگوں کا کسی کھانے کی خواہش اور شوق کرنا نہیں ہے، بسا اوقات انسان کسی چیز کی خواہش کرتا ہے، حالانکہ اس چیز سے باز رہنا اس کے لئے ضرر رساں نہیں ہوتا، لہذا یہاں ملحوظ ضرر دور کرنا اور لوگوں کا اس حال پر برقرار رہنا ہے کہ ان کے قوی درست رہیں، بسا اوقات چیز کی وضاحت اس کی ضد کا ذکر کرنے سے ہوتی ہے)۔

"ومما نقطعه أن الانكفاف عن الطعام قد لا يستعقب ضعفا ووهنا حاجزا عن التقلب في الحال لكن إذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع أورث ضعفاً فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع" (الغیاثی ص:۴۸۱)۔

(ہمیں قطعیت سے یہ بات معلوم ہے کہ کبھی کبھی کھانا چھوڑنے سے ایسی کمزوری اور ناطاقتی نہیں آتی جو فی الفور حرکت وعمل میں حارج بن جائے، لیکن اس حد تک بھوک اگر بار بار برداشت کی جاتی رہی تو ایسی ناطاقتی اور کمزوری ضرور پیدا ہوجائے گی، لہذا ہم اس حد تک اجتناب کے مکلف نہیں ہوسکتے)۔

"ويتحصل من ما مجموع ما نفينا وأثبتنا أن الناس يأخذون مالو تركوه لتضرروا في الحال أو في المآل والضرار الذي ذكرناه في إدراج الكلام عنينا به ما يتوقع منه فساد البنيه أو ضعف يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش" (الغیاثی ص:۴۸۱)۔

(حاجت کی تشریح میں) ہم نے جن چیزوں کی نفی یا اثبات کیا ہے، اس کے مجموعہ سے یہ خلاصہ نکلتا ہے کہ لوگ اتنا لیں گے جسے چھوڑنے میں انہیں حال یا مستقبل میں ضرر لاحق ہوگا، دوران کلام ہم نے جس ضرر کا ذکر کیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اسے ترک کرنے میں جسمانی نظام بگڑنے کا یا ایسی کمزوری پیدا ہونے کا خطرہ ہو جو معاشی سرگرمیوں میں مانع بن جائے)۔

اشیاء حاجت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے امام الحرمین لکھتے ہیں:

"الأقوات بجملتها مندرجة تحت الضبط المقدم ومن جملتها اللحوم فإن قيل: هلا أكتفى الناس بالخبز وما فى معناه فى ابتلائهم بملابسة الحرام"؟

(تمام غذائی چیزیں مذکورہ ضابطہ بندی میں شامل ہیں، انہیں میں سے گوشت بھی ہیں، اگر یہ سوال کیا جائے کہ حرام میں مبتلا ہونے کی صورت میں لوگ روٹی پر، یا اس طرح کی کسی چیز پر اکتفا کیوں نہیں کر سکتے ہیں؟"

"قلنا من أحاط بما أوضحناه فيما قدمناه هان عليه مدرك الكلام فى ذلك فإنا اعتمدنا الضرار وتوقعه ولا شك أن فى انقطاع الناس عن اللحوم ضراراً عظيماً يودى إلى إنهاك الأنفس وحل القوى ثم إذا تبين ذلك فلا تعيين فيما يتعاطاه الناس من هذه الفنون مع فرض القول فى أن جميعها محرم" (الغیاثی ص: ۴۸۲)۔

(ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم نے اوپر وضاحت سے جو باتیں لکھی ہیں، انہیں جس نے پورے طور پر سمجھ لیا اس کے لئے زیر بحث بات سمجھنا آسان ہے، ہم نے ضرر پہنچنے اور خطرۂ ضرر کو بنیاد بنایا ہے اور تمام لوگوں کے گوشت خوری چھوڑ دینے میں بڑا ضرر ہے، اس سے لوگ بے دم ہو جائیں گے، قوتیں پست ہو جائیں گی، یہ بات ظاہر ہونے کے بعد اس طرح کی جو چیزیں لوگ استعمال کرتے ہیں ان میں کسی چیز کی تعیین نہیں کی جا سکتی، یہ فرض کرنے کے بعد کہ سب چیزیں حرام ہیں)۔

"وأما الأدوية والعقاقير التى تستعمل فمنع استعمالها مع مسيس الحاجة إليها يجر ضرار أو قد سبق القول فى ذلك" (الغیاثی ص: ۴۸۲)۔

(جو دوائیں اور جڑی بوٹیاں استعمال کی جاتی ہیں "حاجت" کے باوجود ان کے

استعمال سے روکنا ضرر رساں ہوگا، اس بارے میں بات گزر چکی ہے)۔

"فإن قيل: ما ترون في الفواكه التي ليست أقواتا ولا أدوية؟ قلنا: ما من صنف منها إلا ويسد سدا فليتعبر فيها در الضرار بها فما يدرأ استعماله ضراراً فهو ملتحق بالأجناس التي تقدم ذكرها"۔

(اگر یہ سوال کیا جائے کہ فواکہ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے، جن کا شمار نہ غذاؤں میں ہے نہ دواؤں میں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فواکہ کی ہر قسم کسی نہ کسی کام میں آتی ہے، ان میں دفع مضرت کا اعتبار ہوگا، جن فواکہ کے استعمال سے ضرر دور ہوتا ہو وہ سب مذکورہ بالا اجناس میں شامل ہیں)۔

"فأما الملابس فإنها تنقسم قسمين: أحدهما ما في استعماله درأ الضرار فسبيل إباحته كسبيل الأطعمة، والقسم الثاني ما لا يدر أضرارا أو لكن يتعلق لبسه بستر ما يجب ستره أو برعاية المروء"۔

فأما ستر العورة فهو ملتحق بما يدفع استعماله الضرار من المطاعم والملابس فإن تكليف الناس التعرى عظيم الوقع وهوأوقع في النفوس من ضرر الجوع والضعف ووضوح هذا يغنى عن الاطناب" (الغیاثی ص: ۴۸۳)۔

(لباس دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک لباس وہ ہے جس کے استعمال سے ضرر دور ہوتا ہے، یہ لباس کھانے کی طرح مباح ہے، دوسرا لباس وہ ہے جس سے ضرر دور نہ ہوتے ہوں، لیکن اس کے استعمال سے جسم کے واجب الستر اعضاء کی پردہ پوشی ہوتی ہو اور انسان شائستہ معلوم ہوتا ہو، ستر عورت والے لباس بھی ان مطعومات اور ملبوسات کے حکم میں ہیں، جن کے استعمال سے ضرر دور ہوتا ہے، کیونکہ لوگوں کو بے لباس (عریاں) رہنے کا مکلف بنانا ناقابل برداشت ہے، بے لباس رہنے کا ضرر بھوک اور ضعف کے ضرر سے کہیں بڑھا ہوا ہے، یہ بات اتنی واضح ہے کہ

مزید تفصیل کی ضرورت نہیں ہے)۔

"فأما السكن فإنى أرى سكن الرجل من أظهر ما تمس إليه حاجته ولكن الذى يوويه وعيلته وذريته مما لا غناء به عنه وهذا الفصل مفروض فيه إذا عم التحريم ولم يجد أهل الاصقاع والبقاع متحولا عن ديارهم إلى مواضع مباحة سوى ما هم ساكنوها" (الغیاثی ص:۴۸٦)۔

(جہاں تک رہائش گاہوں کا مسئلہ ہے، تو انسان کی رہائش گاہ (مکان) اس کی نمایاں ترین ضروریات میں سے ہے، ایک مختصر سا مکان جس میں خود وہ، اس کے بچے، افراد خانہ سر چھپا سکیں، انتہائی ناگزیر ہے، یہ فصل اس صورت میں فرض کی جا رہی ہے جب مال حرام بالکل پھیل جائے، لوگ اپنے علاقوں کو چھوڑ کر ایسی جگہ نہ پاتے ہوں جہاں حلال روزی میسر ہو)۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کی تحقیق:

امام الحرمین عبدالملک جوینی نے "حاجۃ الناس" کو ضرورت کا درجہ دینے کا جو نظریہ پیش کیا، اسے ان کے بعد کے متعدد ممتاز ترین فقہاء اور اہل اصول نے قبول کیا اور امام الحرمین کے حوالہ سے اپنی کتابوں میں اس کا تذکرہ کیا، سلطان العلماء عزالدین بن عبدالسلام (٦٦٠ھ) نے الفاظ کی معمولی تبدیلی کے ساتھ اس نظریہ اور اس سے وابستہ مسئلہ کو بیان کیا، لکھتے ہیں:

"لو عم الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها حلال جاز أن يستعمل من ذلک ما تدعو إليه الحاجة ولا يقف تحليل ذلک على الضرورات، لأنه لو وقف عليها لأدى إلى ضعف البلاد واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام ولا نقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التى تقوم بمصالح الأنام"۔

(اگر حرام روئے زمین پر اس طرح پھیل جائے کہ کہیں حلال روزی میسر نہ ہو تو اس

میں سے بہ قدر حاجت استعمال کرنا جائز ہے، اس کی حلت ''ضرورت'' کا مرحلہ آنے پر موقوف نہیں ہوگی، کیوں کہ حلت کو اگر مرحلہ ضرورت واضطرار پر موقوف رکھا گیا، تو بلاد اسلامیہ انتہائی کمزور ہوجائیں گے، ان پر اہل کفر وعناد کا غلبہ اور قبضہ ہوجائے گا، لوگ صنعت وحرفت اور ان اسباب معیشت سے کٹ جائیں گے جن سے مخلوق کے مصالح پورے ہوتے ہیں)۔

''قال الإمام رحمه الله: ولا يتبسط في هذه الأموال كما يتبسط في المال الحلال بل يقتصر على ما تمس إليه الحاجة دون أكل الطيبات وشرب المستلذات ولبس الناعمات التي بمنازل التتمات، وصورة هذه المسألة أن يجهل المستحقين بحيث يتوقع أن يعرفهم في المستقبل ولو يئسنا من معرفتهم لما تصورت هذه المسألة لأنه يصير حينئذ للمصالح العامة وإنما جاز تناول ذلک قبل الياس من معرفة المستحقين لأن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة ولو دعت ضرورة واحد إلى غصب أموال الناس لجاز له ذلک بل يجب عليه إذا خاف الهلاک لجوع أو حر أو برد وإذا وجب هنا لإحياء نفس واحدة، فما الظن بإحياء نفوس وقد جوز الشرع أكل اللقطة بعد التعريف ولم يشترط الضرورة ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلک اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وإن هذه المفسدة لايجوز قربانها وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص، ولا قياس خاص فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلک'' (قواعد الاحکام فی مصالح الانام ۱۵۹/۲-۸۶۰)۔

(امام رحمہ اللہ نے فرمایا: ان اموال کے خرچ کرنے میں وہ کشادگی اختیار نہیں کی جائے گی جس کشادگی سے حلال مال خرچ کیا جاتا ہے، بلکہ بہ قدر حاجت پر اکتفا کیا جائے گا، مال

حرام کوخوش ذائقہ کھانوں، لذیذ مشروبات اور نرم وگداز ملبوسات میں استعمال نہیں کیا جائے گا، جن کی حیثیت اشیاء حاجت کی نہیں، بلکہ تمول کی ہے، اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اموال کے مستحقین اس طرح مجہول ہو جائیں کہ مستقبل میں ان کے معلوم ہونے کی توقع ہو، کیونکہ اگر مستحقین کی معرفت سے مایوسی ہو جائے تو یہ مسئلہ متصور نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں یہ اموال مصالح عامہ کے لئے ہو جائیں گے، مستحقین کی معرفت سے مایوسی سے پہلے بہ قدر حاجت اس کا استعمال اس لئے جائز ہے کہ مصلحت عامہ، ضرورت خاصہ کے درجہ میں ہے، اگر ایک شخص کی ''ضرورت'' لوگوں کے اموال غصب کرنے کی متقاضی ہو تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز بلکہ واجب ہے، اگر بھوک یا گرمی یا سردی کی وجہ سے ہلاک ہونے کا خوف ہو، جب ایک جان کو زندہ کرنے کے لئے دوسروں کے اموال کا غصب کرنا جائز ہے تو بہت سی جانوں کو زندہ کرنے کے لئے کیوں جائز نہ ہوگا، شریعت نے اعلان کرنے کے بعد لقطہ کا کھانا جائز قرار دیا ہے اور ''ضرورت'' کی شرط نہیں لگائی ہے، جس شخص نے جلب مصالح اور دفع مفاسد کے بارے میں مقاصد شریعت کا تتبع کیا ہو، اسے ان مقاصد شریعت کی روشنی میں اس بات کا اعتقاد وعرفان حاصل ہو جاتا ہے کہ اس مصلحت کا اہمال جائز نہیں اور اس مفسدہ کا ارتکاب جائز نہیں، اگر چہ اس کے بارے میں کوئی اجماع، نص، قیاس موجود نہ ہو، نفس شریعت کا فہم اس کو واجب کرتا ہے)۔

امام شاطبی کی تصریحات:

مشہور مالکی فقیہ واصولی امام ابو اسحاق شاطبی نے مصالح مرسلہ کی مثالوں کے ضمن میں اس نظریہ کا ذکر کیا ہے، حاجت الناس کو ضرورت کا مقام دینے اور اس کی وجہ سے استعمال حرام کی اجازت شاطبی کی تصریحات میں موجود ہے:

''(المثال السابع) أنه لو طبق الحرام الأرض أو ناحية من الأرض يعسر الانتقال منها وانسدت طرق المكاسب الطيبة ومست الحاجة إلى

الزيادة على سد الرمق فإن ذلک سائغ أن يزيد على قدر الضرورة ويرتقى إلى قدر الحاجة فى القوت والملبس والمسكن، إذ لو اقتصر على سد الرمق لتعطلت المكاسب والأشغال ولم يزل الناس فى مقاساة ذلک إلى أن يهلكوا وفى ذلک خراب الدين لكنه لا ينتهى إلى الترفه والتنعم كما لا يقتصر على مقدار الضرورة وهذا ملائم لتصرفات الشرع وإن لم ينص على عينه فإنه قد أجاز أكل الميتة للمضطر والدم ولحم الخنزير وغير ذلک من الخبائث المحرمات۔

وحكى ابن العربى الاتفاق على جواز الشبع عن توالى المخمصة وإنما اختلفوا إذا لم تتوال هل يجوز له الشبع أم لا؟ وأيضاً فقد أجازوا أخذ مال الغير عند الضرورة أيضاً فما نحن فيه لا يقتصر عن ذلک وقد بسط الغزالى هذه المسألة فى الاحياء بسطاً شافياً جداً وذكرها فى كتبه الأصولية "كالمنخول" و"شفاء الغليل" (کتاب الاعتصام ۲/۱۲۵)۔

((ساتویں مثال) اگر حرام پورے روئے زمین پر یا اس کے کسی خطہ میں عام ہو جائے، وہاں سے منتقل ہونا دشوار ہو، حلال روزی کے ذرائع مسدود ہو جائیں اور سد رمق سے زیادہ مقدار کی حاجت محسوس ہو تو "قدر ضرورت" سے زیادہ مال حرام استعمال کرنے کی گنجائش ہے، غذا، لباس اور مکان میں "حاجت" کے بہ قدر استعمال کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اگر سد رمق پر اکتفا کیا گیا تو روزی کے تمام ذرائع اور تمام کام معطل ہو جائیں گے، لوگ اسے برداشت کرتے کرتے ہلاکت کی منزل کو پہنچ جائیں گے، اس میں دین کی بھی بربادی ہے، لیکن مذکورہ صورت حال میں جس طرح "قدر ضرورت" پر اکتفا نہیں کیا جائے گا، اسی طرح مال حرام کے استعمال میں ترفہ اور تنعم کی حد تک آگے نہیں بڑھا جائے گا، اس حکم کی شریعت میں متعین طور پر اگرچہ

صراحت نہیں آئی ہے، لیکن یہ احکام شریعت سے ہم آہنگ ہیں، کیونکہ شریعت نے مضطر کے لئے مردار کھانے، خون، سور کا گوشت اور دوسری ناپاک وحرام چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

ابن العربی نے اس بات پر اتفاق نقل کیا ہے کہ پیہم مخمصہ (انتہائی شدید بھوک) پیش آنے کی صورت میں مردار وغیرہ میں سے شکم سیر ہوکر کھانا جائز ہے، شکم سیر ہونے کے جواز، عدم جواز کا اختلاف اس وقت ہے جب مسلسل مخمصہ کی صورت پیش نہ آئے، فقہاء نے "ضرورت" کے مرحلہ میں دوسرے کا مال لینے کی بھی اجازت دی ہے، ہم جس صورت حال سے بحث کررہے ہیں وہ اس سے کم درجہ کی نہیں ہے، امام غزالی نے اس مسئلہ کو "احیاء علوم الدین" میں تفصیل سے بیان کیا ہے، اپنی اصولی کتابوں "المنخول" اور "شفاء الغلیل" میں بھی اس کا ذکر کیا ہے)۔

امام غزالی کی رائے:

امام الحرمین کے شاگرد رشید امام غزالی نے اپنے استاذ کے مذکورہ بالا نظریہ کی بھرپور تائید کی ہے، انھوں نے "احیاء العلوم" کی جلد ثانی (۹۶-۹۸) پر اس مسئلہ کے بارے میں بڑی بصیرت افروز سیر حاصل بحث کی ہے، یہ بحث اہل علم کے مطالعہ کے لائق ہے، اسی طرح امام غزالی نے شفاء الغلیل میں بھی اس نظریہ اور مسئلہ کا ذکر کیا ہے اور اس کی بھرپور تائید کی ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"مثال آخر، فإن قال قائل: لو طبق الحرام طبقة الأرض أو خطة ناحية وعسر الانتقال منها وانحسمت وجوه المكاسب الطيبة على العباد ومست حاجتهم إلى الزيادة عل قدر سد الرمق من الحرام ودعت المصلحة إليه فهل يسلطون على تناول قدر الحاجة من الحرام لأجل المصلحة؟ وإن رأيتم ذلك اخترعتم أمراً بدعاً لا يلائم وضع الشرع"۔

(ایک دوسری مثال: اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ اگر حرام، پورے روئے زمین کو

گھیر لے یا کسی خطہ میں اس کا عموم ہو جائے اور وہاں سے منتقل ہونا دشوار ہو اور بندگان خدا پر حلال روزی کے ذرائع مسدود ہو جائیں، انہیں سد رمق سے زیادہ استعمال کرنے کی حاجت محسوس ہو اور مصلحت اس کی متقاضی ہو تو کیا لوگوں کو مصلحت کی بنا پر حاجت کے بہ قدر حرام استعمال کرنے کی اجازت دی جائے گی؟ اگر آپ اس کا انکار کریں تو مصلحت کا انکار ہوگا اور اگر اس کی اجازت دیں تو وضع شرع کے نامناسب ایک نئی چیز کا اختراع ہوگا)۔

"قلنا ان اتفق ذلک -ولعل مزاج العصر قريب مما صور السائل -فيجوز لكل واحد أن يزيد على قدر الضرورة ويترقى إلى قدر الحاجة فى الأقوات والملابس والمساكن لأنهم لو اقتصروا على سد الرمق لتعطلت المكاسب وانبتر النظام ولم يزل الخلق فى مقاساة ذلک إلى أن يهلكوا، وفيه خراب أمر الدين وسقوط شعائر الإسلام فلكل واحد أن يتناول مقدار الحاجة ولا ينتهى إلى حد الترفه والتنعم والشبع ولا يقتصرون على حد الضرورة"۔

(اس سوال کا ہم یہ جواب دیں گے کہ اگر مذکورہ بالا صورت حال پیش آجائے (اور شاید اس زمانہ کا مزاج اس صورت حال سے قریب تر ہے جس کی سائل نے تصویر کشی کی ہے) تو ہر شخص کے لئے جائز ہوگا کہ "قدر ضرورت" سے بڑھ کر غذا، لباس، مکان، میں "حاجت" کے بہ قدر استعمال کرے، کیونکہ لوگوں نے اگر سد رمق کی حد پر اکتفا کیا تو کمائی کے ذرائع معطل ہو جائیں گے، نظام درہم برہم ہو جائے گا، اس صورت حال کو برداشت کرتے کرتے خلق خدا ہلاک ہو جائے گی، ایسی صورت میں امور دین بھی برباد ہوں گے، اسلام کے شعائر کا سقوط ہو جائے گا، لہٰذا مذکورہ بالا صورت حال میں ہر شخص "حاجت" کے بقدر حرام مال استعمال کر سکتا ہے، لیکن ترفہ، تنعم اور آسودگی کی حد تک استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے، حد "ضرورت" پر اکتفا بھی نہیں کریں گے)۔

”وقول القائل: إن هذا غير ملائم للشرع فليس الأمر كذلك فإن الشرع سلط على أكل اللحم الخنزير وهو أخبث المحرمات، عند الضرورة ولكن اختلف العلماء فی أنه هل يقتصر على سد الرمق أو يتناول قدر الاستقلال وتلافی القوة؟ والحاجة العامة فی حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة فی حق الشخص الواحد والحاجة عامة إلى الزيادة على سد الرمق إذ فی الاقتصار عليه وجوه من الضرر تنقاد إلى بتر النظام وانصراف الخلق عن إقامة شعائر الشرع ومصالح النفس ومنتهی ذلک يقود إلى أن يثبت المرض والسقام وتتوالی الأيام ويتداعی ذلک إلى الهلاک فهذه مصلحة ظاهرة بعمومها وملائمتها لنظر الشرع لامريه فيه“ (شفاء الغلیل/ ۲۴۵-۲۴۶)۔

(سائل کی یہ بات درست نہیں ہے کہ مذکورہ صورت حال میں ”قدرضرورت“ سے زائد کے استعمال کی اجازت دینا شریعت سے ہم آہنگ نہیں ہے، کیونکہ شریعت نے تو ”ضرورت“ کے مرحلہ میں بدترین حرام چیز، سور کے گوشت کے استعمال کی اجازت دی ہے، لیکن علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ مضطر شخص سور کا گوشت کھانے میں سدرمق کی حد پر اکتفا کرے یا اس حد تک کھائے کہ اس کی قوت بحال ہوجائے، کھانے کی ضرورت باقی نہ رہے، جس ”حاجت“ کا دائرہ تمام لوگوں تک وسیع ہو، اسے شریعت میں فرد واحد کی انفرادی ”ضرورت“ کا مقام حاصل ہے اور مذکورہ بالا صورت میں سدرمق سے زیادہ استعمال کرنے کی عمومی حاجت ہے، کیونکہ اگر سدرمق پر اکتفا کیا گیا تو بہت سے نقصانات کے نتیجے میں نظام درہم برہم ہوجائے گا، لوگ نہ تو شعائر اسلامی کو زندہ رکھ پائیں گے، نہ اپنے مصالح کی انجام دہی کر پائیں گے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سب لوگ دائمی طور پر امراض واعذار میں مبتلا ہوکر ہلاک ہوجائیں گے، یہ ایک کھلی

ہوئی عمومی مصلحت ہے، اس کا مقاصد شرع سے ہم آہنگ ہونا شک وشبہ سے بالاتر ہے)۔

تقسیم پنجگانہ:

انسان جن چیزوں کو کھاتا یا استعمال کرتا ہے بعض فقہاء نے ناگزیر ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے ان کی پانچ قسمیں کی ہیں: ضرورت، حاجت، منفعت، زینت، فضول، جدید مسائل پر لکھنے والوں نے کثرت سے اس تقسیم کا حوالہ دیا ہے اور اضطرار، ضرورت اور حاجت کا اصطلاحی مفہوم اور حکم متعین کرنے میں زیادہ تر اسی تقسیم اور تعریف پر انحصار کیا ہے، جن حضرات فقہاء اور اہل اصول نے اس پنجگانہ تقسیم کا ذکر کیا ہے سب کے یہاں الفاظ بھی تقریباً یکساں استعمال کئے گئے ہیں، مثالیں بھی یکساں ہیں، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ تقسیم الفاظ اور مضمون کے ساتھ نقل در نقل ہوتی چلی آئی ہے، بعد میں آنے والوں نے اس میں کسی ترمیم، اضافہ یا وضاحت کی ضرورت محسوس نہیں کی، اس نقل در نقل کی ایک بڑی خامی یہ ہے کہ اگر نقل کی ایک کڑی میں ایک شخص سے کوئی غلطی ہو جاتی ہے تو یہی غلطی منتقل ہوتی چلی جاتی ہے، اس طرح کا ایک لطیفہ اس تقسیم کے سلسلہ میں بھی ہوا۔

اس تقسیم پنجگانہ کا ذکر علامہ ابن نجیم کی ''الاشباہ والنظائر'' میں نہیں ہے، لیکن ''حموی شارح الاشباہ'' نے اس تقسیم کا ذکر کیا ہے، حموی کے متداول مطبوعہ نسخوں میں یہ تقسیم ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے اور فقہ، اصول فقہ کی کتابوں میں ''فتح القدیر'' کا نام پڑھ کر فوراً ذہن ابن ہمام کی ''فتح القدیر شرح ہدایہ'' کی طرف جاتا ہے، اس لئے بعض لکھنے والوں نے اس تقسیم کو ابن ہمام کی طرف منسوب کر دیا، حموی کے حوالہ پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی ضرورت نہیں محسوس کی کہ ''فتح القدیر'' میں یہ تقسیم پنجگانہ تلاش کریں، یا تلاش کی ہو، لیکن نہ ملنے کی وجہ سے حموی کے حوالہ پر اکتفا کر لیا ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ حموی نے ''غمز عیون البصائر شرح الاشباہ والنظائر'' میں

اس تقسیم کا ذکر ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے نہیں کیا ہے، بلکہ ناسخوں اور ناشروں کی کرم فرمائی نے یہ صورت حال پیدا کردی ہے، "الاشباہ و النظائر" اور "غمز عیون البصائر" کے مطبوعہ نسخوں میں بے شمار غلطیاں ہیں، یہ ماجرا صرف انہیں دو کتابوں کا نہیں ہے، بلکہ فقہ حنفی کی بہت سی اہم کتابیں اسی صورت حال کا شکار ہیں، اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ فقہ پر گہری اور وسیع نظر رکھنے والے اصحاب تحقیق ان کتابوں کے متعدد مخطوطات مہیا کر کے پوری دیدہ ریزی سے تحقیق متن کا کام انجام دیں اور ان کتابوں کے محقق نسخوں کی اشاعت کی جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حموی کی "غمز عیون البصائر" کے مطبوعہ نسخوں (خصوصاً مطبوعہ بیروت) میں ''فتح المدبر'' کے بہت سے مسائل و ابحاث ''فتح القدیر'' کی طرف منسوب ہو گئے ہیں، انہیں میں سے یہ تقسیم پنجگانہ بھی ہے اور یہ سب کرشمہ ہے فتح القدیر، صاحب فتح القدیر کی غیر معمولی شہرت اور فتح المدبر، صاحب المدبر کی گمنامی کا، کتب خانہ ندوۃ العلماء کے ذخیرۂ مخطوطات میں غمز عیون البصائر کا ایک بہترین قلمی نسخہ موجود ہے، اس نسخہ میں یہ تقسیم پنجگانہ فتح المدبر کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے اور جہاں جہاں بھی ''فتح المدبر'' کا ذکر ہے کتاب کا نام صحیح لکھا گیا ہے۔

ذیل میں ہم فتح المدبر اور صاحب فتح المدبر کے بارے میں اپنی معلومات کا خلاصہ پیش کرتے ہیں، اس کتاب کا پورا نام "فتح المدبر للعاجز المقصر" ہے اور مصنف کا پورا نام ''محمد بن ابراہیم بن احمد سمدیسی'' ہے۔

فتح المدبر للعاجز المقصر فی علم القضاء للشیخ محمد بن ابراهیم بن احمد السمد یسی الحنفی فرغ منه فی المحرم سنته ۹۲۱ مختصر أوله احمد الله الذی لا فوز إلا فی طاعته... ذکر فیه قواعد الاشباه وأورد فی أثنائه مباحث الشروط والحکم" (کشف الظنون جلد دوم، پیراگراف ۱۲۳)۔

کشف الظنون کے اس تعارف سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ فتح المدبر کے مصنف شیخ محمد احمد سمدیسی حنفی دسویں صدی ہجری کے علماء میں ہیں، ۹۲۱ میں اس کتاب کی تصنیف سے فارغ ہوئے، لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ کشف الظنون کے بیان کے مطابق اس کتاب میں ''الاشباہ'' کے قواعد جمع کیے گئے ہیں، اس الاشباہ سے کون سی کتاب مراد ہے، علامہ ابن نجیم کی کتاب ''الاشباہ والنظائر'' اس لئے مراد نہیں ہو سکتی کہ ان کا زمانہ علامہ سمدیسی کے بعد کا ہے۔ ۹۲۱ میں علامہ سمدیسی فتح المدبر کی تصنیف سے فارغ ہو چکے تھے، جب کہ علامہ ابن نجیم کی پیدائش ۹۲۶ میں ہوئی اور وفات ۹۷۰ھ میں۔ الاشباہ والنظائر کے نام سے قواعد فقہیہ کی جو دوسری کتابیں ہیں وہ حنفی مصنفین کی نہیں ہیں مثلاً علامہ جلال الدین سیوطی متوفی ۹۱۱ھ اور علامہ تاج الدین سبکی کی الاشباہ والنظائر اس لئے ان کا مراد ہونا بھی قرین قیاس نہیں ہے، علامہ ابن نجیم کے یہاں نہ تو تقسیم پنجگانہ کا ذکر ملتا ہے نہ علامہ سمدیسی کی فتح المدبر کا حوالہ ملتا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فتح المدبر ان کے علم ومطالعہ میں نہیں تھی۔

علامہ سمدیسی کی ''فتح المدبر للعاجز المقصر'' اب تک گوشہ گمنامی میں ہے، طبع ہونا تو دور کی بات ہے، اہل علم اس کتاب کے نام سے بھی ناآشنا ہیں، دور حاضر میں قواعد فقہیہ پر لکھنے والوں کے یہاں بھی اس کتاب کا تذکرہ اور حوالہ نہیں ملتا ہے۔ حالانکہ علامہ حموی نے جابجا اس کتاب کے جو اقتباسات دیئے ہیں، ان سے کتاب کی غیر معمولی اہمیت وافادیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ مصنف کتاب علامہ سمدیسی کی شخصیت بھی پردۂ گم نامی میں ہے۔ فقہاء احناف کے معروف ومتداول تذکروں میں ان کا ذکر نہیں ملتا۔

میں نے مختلف مکتبات کی مطبوعہ فہرست مخطوطات'' پر ایک نظر ڈالی تو کتب خانہ خدیویہ قاہرہ کی فہرست مخطوطات میں ''فتح المدبر'' کے ایک قلمی نسخہ کا سراغ ملا، اگر استنبول قاہرہ وغیرہ کے دوسرے مکتبات کی فہرستیں دیکھی جائیں تو شاید اس کتاب کے بعض دوسرے نسخوں کا

سراغ لگ سکے۔

کتب خانہ خدیویہ کی فہرست میں ''فتح المدبر'' اور اس کے مصنف کا تذکرہ ان الفاظ میں ہے:

''فتح المدبر للعاجز المقصر تاليف الشيخ الإمام قاضي القضاة محمد بن ابراهيم بن احمد المدعو بالإمام الشهير بالسمديسي من علماء القرن التاسع، أوله أما بعد حمد الله الذى لا فوز إلا فى طاعته قال قد يسر الله باطلاعى على شئ من القواعد المبنى عليها فقه الامام الأعظم النعمان فأثبتته خيفة النسيان مع ما شاء الله من بيان علم القضاء وما يتعلق به، نسخه فى مجلد بقلم عادى تمت كتابته يوم السبت عشرى رجب ۱۱۳۲ھ نس ۱ ج ۱، ن خ ۳۴۸، ن ع ۱۱۷۵ (فهرست الكتب العربيه الموجودة بالكتبخانه الخديويه (فقه الامام ابى حنيفه ۳/ ۹۶)۔

کتب خانہ خدیویہ کی فہرست میں علامہ سمدیسی کو نویں صدی ہجری کے علماء میں شمار کیا گیا ہے، حالانکہ صاحب کشف الظنون کی صراحت کے مطابق موصوف فتح المدبر کی تصنیف سے ۹۲۱ھ میں فارغ ہوئے، اس لئے ان کا شمار دسویں صدی ہجری کے علماء میں ہونا چاہئے نہ کہ نویں صدی کے علماء میں، اس مقام پر کتب خانہ خدیویہ کے فہرست نگار سے تسامح ہوا، یا فتح المدبر کے سن تصنیف کے بارے میں کشف الظنون کا بیان محل نظر ہے۔

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں یہ بات حد یقین کو پہنچ جاتی ہے کہ حموی کی ذکر کردہ تقسیم پنجگانہ علامہ سمدیسی کی ''فتح المدبر للعاجز المقصر'' سے ماخوذ ومنقول ہے نہ کہ ابن ہمام کی فتح القدیر سے، علامہ سمدیسی بھی اس تقسیم کے بانی وموجد نہیں بلکہ ناقل ہیں۔ علامہ سمدیسی سے پہلے شیخ بدر الدین محمد بن بہادر الشافعی الزرکشی (۷۹۴ھ) نے ''المنثور فی القواعد

الفقہیہ'' میں اس تقسیم کا ذکر تقریباً انہی الفاظ میں کیا ہے جن الفاظ میں امام سیوطی اور علامہ سمرقندی نے ان کا ذکر کیا ہے، علامہ زرکشی لکھتے ہیں:

''(فائدة) جعل بعضهم المراتب خمسة ضرورة وحاجة ومنفعة وزينة وفضول فالضرورة: بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب كالمضطر للأكل واللبس بحيث لو بقي جائعاً أو عرياناً لمات أو تلف منه عضو، والحاجة: كالجائع الذى لو لم يجد ما يأكل لم يهلك غير أنه يكون فى جهد ومشقة وهذا لا يبيح الحرام وأما المنفعة: فكالذى يشتهى خبز الحنطة ولحم الغنم (والطعام) الدسم: وأما الزينة: فكالمشتهى (الحلو) المتخذ من (اللوز والسكر) والثوب المنسوج من حرير وكتان، وأما الفضول (فهو) التوسع بأكل الحرام أو الشبهة كمن يريد استعمال أو إنى الذهب أو شرب الخمر'' (زرکشی بدر الدین محمد بن بہادر شافعی، المنثور فی القواعد الفقہیہ ۲/۳۱۹-۳۲۰)۔

اس تقسیم کے آغاز میں علامہ زرکشی کے قول ''جعل بعضهم المراتب خمسة'' (بعض فقہاء نے پانچ مراتب قرار دیئے ہیں) سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تقسیم پنجگانہ علامہ زرکشی کی ایجاد بھی نہیں ہے بلکہ ان سے پہلے کے کسی فقیہ نے یہ تقسیم کی ہے، لیکن یہ بتانا مشکل ہے کہ اس تقسیم کا اصل موجد کون ہے، اس لئے ہم متعین طور پر نہیں بتا سکتے کہ علامہ بدر الدین زرکشی نے یہ تقسیم کس فقیہ سے اخذ کی ہے۔

۲- کیا حاجت، ضرورت کی طرح منصوصات محرمہ کو مباح کر دیتی ہے؟

یہ سوال بڑی اہمیت کا حامل ہے، اس کے جواب میں اصحاب تحقیق کی رائیں مختلف ہیں، دور حاضر کے ممتاز فقیہ شیخ مصطفیٰ زرقاء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کتاب وسنت میں جن چیزوں کو ممنوع قرار دیا گیا ہے وہ ضرورت کی بنا پر تو مباح ہو جائیں گی، حاجت کی بنا پر مباح نہ ہوں گی،

حاجت خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی، اس کی وجہ سے منصوص حکم کو ترک نہیں کیا جائے گا، ہاں شریعت کے عمومی قواعد اور قیاس کی مخالفت حاجت کی وجہ سے درست ہے، ضرورت اور حاجت کے احکام کا فرق بیان کرتے ہوئے شیخ زرقاء لکھتے ہیں:

"يتضح من ذلك ومن بقية الأمثلة التي يوردها الفقهاء عن الضرورة والحاجة أنهما يختلفان في الحكم من ناحيتين:

الف- إن الضرورة تبيح المحظور سواء كان الاضطرار حاصلاً للفرد أم للجماعة بخلاف الحاجة فإنها لا توجب التدابير الاستثنائية من الأحكام العامة إلا إذا كانت حاجة الجماعة وذلك لأن لكل فرد حاجات متجددة ومختلفة عن غيره ولا يمكن لكل فرد تشريع خاص به بخلاف الضرورة فإنها نادرة وقاسرة۔

ب- إن الحكم الاستثنائي الذي يتوقف على الضرورة هو إباحة موقتة لمحظور ممنوع بنص الشريعة تنتهي الإباحة بزوال الاضطرار تتقيد بالشخص المضطر۔

أما الأحكام التي تثبت على بناء الحاجة فهي لا تصادم نصاً ولكنها تخالف القواعد والقياس وهي تثبت بصورة دائمة يستفيد منها المحتاج وغيره" (المدخل إلى الفقه الاسلامی ۲/ ۹۹۸-۹۹۹)۔

(اس سے اور "ضرورت" و "حاجت" سے متعلق فقہاء کی ذکر کردہ باقی مثالوں سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ "ضرورت" اور "حاجت" کے حکم میں دو اعتبار سے فرق ہے:

الف-ضرورت ممنوع چیز کو جائز کردیتی ہے، خواہ اضطرار فرد کو پیش آئے یا جماعت کو، اس کے برخلاف حاجت عمومی احکام سے استثنائی تدابیر کا تقاضا کرتی ہے، الا یہ کہ جماعت کی حاجت ہو،

ایسا اس لئے ہے کہ ہر فرد کی حاجتیں نئی نئی اور ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں اور ہر شخص کے لئے الگ قانون ہونا ممکن نہیں ہے، اس کے برخلاف ''ضرورت'' شاذ ونادر پیش آتی ہے۔

ب- جو حکم استثنائی ضرورت پر موقوف ہوتا ہے اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ نص شریعت سے جو چیز ممنوع ہوتی ہے، وہ وقتی طور پر مضطر شخص کے لئے مباح ہو جاتی ہے، اضطرار ختم ہوتے ہی اباحت ختم ہو جاتی ہے اور مضطر شخص تک محدود رہتی ہے۔

اس کے برخلاف حاجت کی بنیاد پر ثابت ہونے والے احکام نص سے متصادم نہیں ہوتے ہیں، بلکہ قواعد اور قیاس کے مخالف ہوتے ہیں، یہ احکام دائمی طور پر ثابت ہوتے ہیں، محتاج اور غیر محتاج سب اس سے استفادہ کر سکتے ہیں)۔

علامہ سیوطی نے ''الاشباہ والنظائر'' میں اسی رائے کا اظہار کیا ہے کہ ''ضرورت'' حرام کو مباح کر دیتی ہے اور ''حاجت'' حرام کو مباح نہیں کرتی۔

قال بعضهم المراتب خمسة: ضرورة وحاجة ومنفعة وزينة وفضول، فالضرورة بلوغه حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب وهذا يبيح تناول الحرام، والحاجة: كالجائع الذى لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون فى جهد ومشقة وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر فى الصوم.. (الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۸۵)۔

بعض فقہاء نے کہا ہے: مراتب پانچ ہیں: ضرورت، حاجت، منفعت، زینت، فضول کسی شخص کا اس مرحلہ کو پہنچ جانا ہے کہ اگر اس نے ممنوع چیز استعمال نہیں کی تو ہلاک ہو جائے گا یا ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے گا۔ ضرورت کا مرحلہ حرام کے استعمال کو جائز قرار دیتا ہے، اور حاجت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اس قدر بھوکا ہو کہ اگر اس نے کھانے کے لئے کچھ نہیں پایا تو ہلاک تو نہیں ہوگا لیکن پریشانی اور مشقت میں مبتلا ہو جائے گا، حاجت کا مرحلہ حرام کو مباح نہیں

کرتا ہے، اور روزہ میں افطار کو جائز کر دیتا ہے۔

بالکل یہی پانچ مراتب اور یہی احکام انہیں الفاظ کے ساتھ فتح المدبر کے حوالہ سے علامہ حموی نے ''الاشباہ والنظائر لابن نجیم'' کی شرح میں درج کئے ہیں (غمز عیون البصائر معروف بہ شرح حموی ص ۱۴۰، ۱۴۱ طبع دار العلوم، دیوبند)۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ حاجت پر مبنی احکام اگرچہ عموماً نص سے متصادم نہیں ہوتے، بلکہ عام طور پر شریعت کے عمومی قواعد اور قیاس کے خلاف ہوتے ہیں، لیکن کبھی کبھی حاجت پر مبنی احکام وقتی طور پر کسی ممنوع شرعی کو مباح کرتے ہیں، خصوصاً جب کہ حاجت کا دائرہ ایک فرد اور چند محدود افراد سے تجاوز کر کے عمومی صورت اختیار کرے، ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

''ثانيها: أن الأحكام الاستثنائية الثابتة بالضرورة هي غالبا إباحة موقتة لمحظور منصوص صراحة على منعه في الشريعة أما الأحكام المبنية على الحاجة فهي في الغالب لا تصادم نصاً صريحاً وإنما أكثر ما ورد على خلاف القياس من الأحكام الشرعية فهو مبني على الحاجة ، فهي تخالف القواعد العامة لا النص ويكون الحكم الثابت بها غالبا له صفة الدوام والاستقرار يستفيد منه المحتاج وغيره۔

وقد تكون الاحكام الثابتة للحاجة كالأحكام الثابتة للضرورة تبيح المحظور موقتاً وتخالف النص الحاظر'' (نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ ص: ۲۷۴-۲۷۵)۔

(ضرورت سے ثابت ہونے والے استثنائی احکام اکثر کسی ایسی چیز کی وقتی اباحت ہوتے ہیں جن سے شریعت میں صراحتاً منع کیا ہوا ہوتا ہے اور حاجت پر مبنی احکام اکثر و بیشتر نص صریح سے متصادم نہیں ہوتے، خلاف قیاس ہونے والے اکثر احکام شرعیہ حاجت پر مبنی ہوتے ہیں، حاجت پر مبنی بیشتر احکام نص کے مخالف نہیں ہوتے ہیں، بلکہ قواعد عامہ کے مخالف ہوتے

ہیں، یہ احکام اکثر وبیشتر دائمی ہوتے ہیں، ان سے محتاج اور غیر محتاج سب استفادہ کرتے ہیں۔
کبھی کبھی حاجت سے ثابت ہونے والے احکام ضرورت سے ثابت ہونے والے احکام کی طرح وقتی طور پر ممنوع کو مباح کرتے ہیں اور ممانعت کرنے والی نص کے مخالف ہوتے ہیں)۔

حاجت اگر عمومی شکل اختیار کرلے تو اس کا مبیح حرام ہونا امام الحرمین کے نظریہ حاجت عامہ کے تحت تفصیل سے گذر چکا ہے، اس کی تائید میں امام غزالی، سلطان العلماء عزالدین بن عبدالسلام، امام شاطبی کے اقتباسات گذر چکے ہیں، یہاں ان کے اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔

میرا خیال یہ ہے کہ حاجت، حرج اور عموم بلوی متقارب چیزیں ہیں، حاجت جب عمومی شکل اختیار کرے تو اس کا اعتبار نہ کرنے میں سماج کے لئے ضیق وحرج ہے اور جن چیزوں میں ابتلاء عام ہو، ان کے سلسلے میں استثنائی احکام جاری نہ کرنے سے بھی غیر معمولی تنگی اور پریشانی لاحق ہوتی ہے، کتاب وسنت میں اضطرار اور ضرورت ہی کی بنا پر استثنائی احکام نہیں دیئے گئے ہیں، بلکہ حاجت حتی کہ انفرادی حاجت کی بنا پر بھی احکام میں تخفیف وتسہیل کی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ شریعت کے منصوص احکام میں سے کسی حکم کے سلسلہ میں اگر حرج اور حاجت کی صورت حال پیدا ہو تو کیا استثنائی احکام جاری کئے جاسکتے ہیں، فقہ اسلامی کے عظیم ذخیرہ کے مطالعہ کرنے سے یہی بات واضح ہوتی ہے کہ ہمارے فقہاء نے مختلف منصوص احکام میں عمومی حاجت وحرج کی وجہ سے استثنائی احکام جاری کئے ہیں، خصوصاً اس وقت جب کہ منصوص احکام قطعی اور متفق علیہ نہ ہوں، بلکہ مجتہد فیہ اور مختلف فیہ ہوں، اس سلسلہ کی چند تصریحات اور مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں، ان مثالوں کا تعلق مختلف فقہی ابواب سے ہے۔

خنزیر کے بال کا استعمال:

خنزیر کا سراپا نجس ہونا قرآن پاک میں مذکور ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس" (سورۂ انعام: ۱۴۵)۔

(آپ کہہ دیجئے کہ میں نہیں پاتا اس وحی میں جو مجھ کو پہنچی ہے کسی چیز کو حرام کھانے والے پر جو اس کو کھاوے مگر یہ کہ وہ چیز مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا گوشت سور کا کہ وہ ناپاک ہے)۔

اس آیت میں "فإنه رجس" کی ضمیر غائب کا مرجع تفسیر کے اعتبار سے خنزیر ہے، اس آیت کی رو سے خنزیر سراپا نجاست ہے، سورۂ بقرہ کی آیت ۱۷۳ کے ذیل میں خنزیر کی حرمت پر کلام کرتے ہوئے امام ابوبکر جصاص رازی لکھتے ہیں:

"فنص في هذه الآيات على تحريم لحم الخنزير والأمة عقلت من تاويله ومعناه مثل ما عقلت من تنزيله واللحم وإن كان مخصوصاً بالذكر فإن المراد جميع أجزاءه وإنما خص اللحم بالذكر لأنه أعظم منفعته وما يبتغى منه كما نص على تحريم قتل الصيد على المحرم والمراد حظر جميع أفعاله في الصيد وخص القتل بالذكر لأنه أعظم ما يقصد به الصيد.... كذلك خص لحم الخنزير بالنهي تاكيد الحكم تحريمه وحظر السائر أجزاءه وإن كان النص خاصاً في لحمه" (احکام القرآن للجصاص ۱؍۱۵۳)۔

(ان آیات میں سور کا گوشت حرام کرنے کی صراحت کی گئی ہے، امت نے اس آیت کے الفاظ کی طرح اس آیت کا معنی، مقصد نزول بھی سمجھا، یاد رکھا، خنزیر کے گوشت کا اگرچہ خاص طور سے ذکر کیا گیا ہے، لیکن مراد خنزیر (سور) کے تمام اجزاء ہیں، گوشت کو خاص طور سے اس لئے ذکر کیا ہے کہ خنزیر کی سب سے بڑی منفعت اور مقصد اس کا گوشت ہی ہے، جس طرح احرام والے شخص کے لئے شکار کو قتل کرنے کی حرمت کی صراحت کی گئی ہے، حالانکہ مراد شکار کے بارے میں اس کے سارے کاموں کی ممانعت ہے، قتل کو خاص طور سے اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ شکار

کے عمل میں سب سے اہم مقصد قتل کرنا ہی ہے......اسی طور پر خنزیر کے گوشت کی خاص طور سے ممانعت کی گئی، اس کے حکم حرمت کو پختہ کرنے کے لئے اور اس کے تمام اجزاء کو ممنوع قرار دینے کے لئے اگر چہ نص میں خاص طور سے گوشت کا ذکر ہے)۔

قرآن کی رو سے خنزیر کے تمام اجزاء کے حرام اور نجس ہونے کے باوجود متعدد فقہاء اسلام نے چمڑوں کے موزوں کی سلائی خنزیر کے بال سے کرنے کی اجازت دی ہے اور ان موزوں کو پہن کر نماز ادا کرنے کی بھی اجازت دی ہے، بعض فقہاء نے اس سے آگے بڑھ کر یہ بھی لکھا ہے کہ اگر موزہ سلنے والوں کو خنزیر کے بال مفت نہ ملتے ہوں تو ان کے لئے خنزیر کا بال خریدنا جائز ہے، اس کی علت یہی لکھی ہے کہ چونکہ چمڑے کے موزوں اور جوتوں کی سلائی کا یہ کام زیادہ بہتر اور مضبوط طریقہ پر خنزیر کے بالوں ہی سے ہوتا ہے، اس لئے اس کے استعمال کی ضرورت ہے، اس پر پابندی عائد کرنے میں موزوں اور جوتوں کی سلائی کرنے والوں اور انہیں استعمال کرنے والوں کے لئے حرج ومشقت ہے، صاحب ''ہدایہ'' لکھتے ہیں:

''ولا یجوز بیع شعر الخنزیر لأنه نجس العین فلا یجوز بیعه إهانة له ویجوز الانتفاع به للخرز للضرورة فإن ذلک العمل لا یتأتی بدونه ویوجد مباح الأصل فلا ضرورة إلی البیع'' (ہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۶۲)۔

(سور کے بال کا بیچنا جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ نجس العین ہے، لہذا اہانتاً اس کی فروختگی جائز نہ ہوگی اور ضرورت کی بنا پر جوتا گانٹھنے میں اسے استعمال کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ عمل سور کے بال کے بغیر نہیں ہوپاتا اور سور کا بال چونکہ مباح الاصل پایا جاتا ہے، اس لئے فروختگی کی ضرورت نہیں ہے)۔

علامہ ابن ہمام ''یوجد مباح الأصل'' کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وهو یوجد مباح الأصل فلا حاجة إلی بیعه حتی یجوز وعلی هذا قال

الفقيه ابو الليث فلو لم يوجد إلا بالشراء جاز شرائه لشمول الحاجة إليه وقد قيل أيضاً إن الضرورة ليست ثابتة في الخرز به بل يمكن أن يقام بغيره وكان ابن سيرين لا يلبس خفا خرز بشعر الخنزير فعلى هذا لا يجوز بيعه ولا الانتفاع به وروى أبو يوسف كراهة الانتفاع به لأن ذلک العمل يتأتى بدونه كما ذكرنا إلا أن يقال ذلک فرد تحمل مشقته في خاصة نفسه فلا يجوز أن يلزم العوام حرجاً مثله"۔

(خنزیر کا بال مباح الاصل ہے، لہذا اس کی فروختگی کی حاجت نہیں ہے کہ فروختگی کو جائز کہا جائے، اسی بنا پر فقیہ ابواللیث نے کہا ہے کہ اگر خنزیر کا بال خرید کر ہی مل سکتا ہو تو اس کو خریدنا جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں خریدنا بھی حاجت کے دائرہ میں آ گیا، یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے جوتے کی گنٹھائی کرنے میں بھی ضرورت ثابت نہیں ہے، بلکہ خنزیر کے بال کے علاوہ سے بھی یہ کام ہو سکتا ہے، ابن سیرین ایسا موزہ استعمال نہیں کرتے تھے جو خنزیر کے بال سے گانٹھا گیا ہو، اس بنیاد پر خنزیر کے بال کو بیچنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ خنزیر کے بال سے انتفاع مکروہ ہے کیونکہ یہ کام اس کے بغیر بھی ہو سکتا ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، الا یہ کہ کہا جائے کہ انھوں نے اپنی ذات کے سلسلہ میں انفرادی طور پر مشقت جھیل لی، اس طرح کی تنگی جھیلنے پر عوام کو مجبور کرنا جائز نہیں ہے)۔

امام ابوبکر جصاص رازی نے خنزیر کے بال سے نفع اٹھانے کے بارے میں فقہاء ومجتہدین کا مسلک ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

"وقد اختلف الفقهاء في جواز الانتفاع بشعر الخنزير فقال أبويوسف ومحمد يجوز الانتفاع به للخرز وقال ابو يوسف أكره الخرز به وروى عنه الإباحة وقال الأوزاعي لا بأس أن يخاط بشعر الخنزير ويجوز للخراز أن يشتريه

لا بيعه وقال الشافعي لا يجوز الانتفاع بشعر الخنزير" (احکام القرآن للجصاص ۱؍۱۵۳)۔

(خنزیر کے بال سے انتفاع کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ جوتے کی سلائی کے لئے اس سے انتفاع جائز ہے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں: میں خنزیر کے بال سے جوتے کی سلائی ناپسند کرتا ہوں، ان سے اباحت بھی مروی ہے۔ امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ خنزیر کے بال سے جوتا سلنا جائز ہے، جوتا ساز کے لئے اس کا خریدنا جائز ہے بیچنا جائز نہیں، امام شافعی فرماتے ہیں کہ خنزیر کے بال سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے")۔

علامہ تقی الدین سبکی نے خنزیر کے بال سے سلے ہوئے موزوں کا مسئلہ "المشقة تجلب التيسير" (مشقت آسانی کو کھینچتی ہے) کے تحت اس طرح درج کیا ہے:

"ومن فروعها لو تنجس الخف بخرزه بشعر الخنزير فغسل سبعا إحداهن بتراب طاهر طهر ظاهره دون باطنه وهو موضع الخرز۔

قال الرافعي في باب الأطعمة وقيل كان الشيخ أبو زيد يصلي في الخف النوافل دون الفرائض فراجعه القفال قال: الأمر إذا ضاق اتسع، قال الرافعي: أشار إلى كثرة النوافل، قال النووي: بل إلى عموم البلوى بذلك ومشقة الاحتراز منه فعفي عنه مطلقاً، وكان لا يصلي فيه الفريضه احتياطاً لها وإلا فلا فرق بين الفرض والنفل في اجتناب النجاسة" (الاشباہ والنظائر لتاج الدین السبکی ۱؍۴۹)۔

(اس قاعدہ کی فروع میں سے یہ ہے کہ اگر موزہ ناپاک ہوگیا، خنزیر کے بال سے سلنے کی وجہ سے، اس موزہ کو سات بار دھلا، ان میں سے ایک بار پاک مٹی سے، تو اس کا ظاہر پاک ہوجائے گا، باطن نہیں، اور وہی سلنے کی جگہ ہے۔

رافعی "باب الاطعمہ" میں لکھتے ہیں: کہا جاتا ہے کہ شیخ ابو زید موزے میں نوافل پڑھتے تھے، فرائض نہیں، ان سے اس بارے میں قفال نے دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا: جب کوئی امر

تنگ ہوجاتا ہے تو اس میں وسعت پیدا ہوجاتی ہے، رافعی کہتے ہیں کہ اس جملہ سے نوافل کی کثرت کی طرف اشارہ ہے، نووی فرماتے ہیں، بلکہ اس جانب اشارہ ہے کہ اس میں عمومی ابتلاء ہے، اس سے بچنا انتہائی دشوار ہے، لہذا اسے معاف قرار دیا گیا، شیخ ابوزید احتیاطاً موزہ میں فرض نمازیں نہیں ادا کرتے ہیں، ورنہ نجاست سے اجتناب کے بارے میں فرض اور نفل میں کوئی فرق نہیں ہے)۔

ظاہر ہے کہ خنزیر کے بالوں سے موزوں اور جوتوں کی سلائی کا معاملہ فقہاء کی اصطلاحی ''ضرورت'' کے دائرہ میں نہیں آتا، بلکہ یہ عمومی حاجت اور حرج کا معاملہ ہے، اس عمومی حاجت اور حرج کو دور کرنے کے لئے مختلف فقہاء نے جوتوں اور موزوں کی سلائی میں خنزیر کے بال کے استعمال اور خریداری کی اجازت دی، ان موزوں میں نماز کی ادائیگی درست قرار دی، حالانکہ قرآن کی رو سے خنزیر حرام اور نجس ہے۔

۲-حرم کی گھاس چرانا:

حدیث کی صحیح ترین کتابوں میں یہ روایت موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن حرم مکی کے احکام بیان فرماتے ہوئے وہاں کی سبز گھاس کاٹنے سے بھی منع فرمایا اور اس ممانعت سے صرف ایک مخصوص گھاس ''اذخر'' کا استثناء فرمایا، اسی لئے اکثر فقہاء نے اذخر کے سوا حرم مکی کی ہر سبز گھاس کاٹنے کو منع قرار دیا، اسی طرح اذخر کے علاوہ حرم کی دوسری سبز گھاسیں جانوروں کو چرانے کی ممانعت کی ہے، لیکن اس مسئلہ میں امام ابویوسف کا نقطۂ نظر دوسرے ائمہ سے مختلف ہے، ان کے نزدیک حرم کی گھاس چرانا (خواہ وہ اذخر کے علاوہ ہو) جائز ہے۔

علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

''الفائدة الثالثة: المشقة والحرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه وإما في النص بخلافه فلا، ولذا قال أبو حنيفة ومحمد بحرمة رعي حشيش الحرم

إلا الاذخر وجوز ابو يوسف رعيه للحرج ورد عليه بما ذكرناه"۔

((تیسرا فائدہ) مشقت اور حرج کا اعتبار اس مسئلہ میں ہے جس میں نص موجود نہ ہو، مخالف نص کی موجودگی میں مشقت وحرج کا اعتبار نہیں، اسی لئے امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے حرم کی گھاس چرانے کو حرام قرار دیا سوائے اذخر کے، اور امام ابو یوسف نے حرج کی وجہ سے حرم کی گھاس چرانے کو جائز قرار دیا، ان کی تردید اسی مذکورہ اصول سے کی گئی ہے)۔

الاشباہ والنظائر لابن نجیم کے شارح علامہ حموی "رد عليه بما ذكرناه" کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قوله ورد عليه بما ذكرناه بمعنى أن الحرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه وفيه إن الرد إنما يتم إن لو كان أبويوسف يقول بذلك والظاهر أنه لا يقول به إنه جوز الكيل فيما يوزن والوزن فيما يكال عملاً بالعرف وإن ورد النص فيه بخلافه"۔

(مصنف کے قول (ان کی تردید اسی مذکورہ اصول سے کی گئی ہے) سے مراد یہ اصول ہے کہ حرج کا اعتبار اس مسئلہ میں ہوتا ہے جس میں نص موجود نہ ہو، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ تردید اس وقت مکمل ہوتی جب کہ امام ابو یوسف مذکورہ بالا اصول کے قائل ہوتے، حالانکہ بہ ظاہر وہ اس اصول کے قائل نہیں ہیں، اسی لئے انھوں نے عرف پر عمل کرتے ہوئے موزونات میں کیل کو اور مکیلات میں وزن کو جائز قرار دیا ہے، اگرچہ اس کے خلاف نص وارد ہو)۔

علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

"وذهب ابن ابی لیلی وأبويوسف من الحنفية إلى جواز رعي الدواب لنبت الحرم وخصوا الحديث بمبدأ رفع الحرج وقالوا: إنه يشق على الناس حمل علف الدواب من خارج الحرم" (المبسوط ۴/ ۱۰۴)۔

(ابن ابی لیلیٰ اور احناف میں سے ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ حرم کی گھاس چوپایوں کو چرانا جائز ہے اور ان حضرات نے رفع حرج کے اصول سے حدیث میں تخصیص کی ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ لوگوں کے لئے انتہائی دشوار ہے کہ حرم کے باہر سے جانوروں کا چارہ لاد کر لائیں)۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی امام ابو یوسف وغیرہ کا استدلال اس طرح پیش کرتے ہیں:

"إن الناس كانوا يدخلون بالهدى فى الحرم وتكثر فيه ولم ينقل أنها كانت تسد أفواهها، ولأن بهم حاجة إلى ذلك" (المغنی لابن قدامہ ۳/۳۵۱)

(لوگ ہدی لے کر حرم میں داخل ہوتے تھے اور حرم میں ہدی بہ کثرت ہوتے تھے اور یہ بات منقول نہیں ہے کہ ان جانوروں کے منہ باندھے جاتے ہوں اور اس لئے بھی کہ ان کو اس کی ضرورت ہوتی ہے)۔

مشقت، حرج اور عموم بلوی منصوص مسئلہ میں معتبر اور موثر ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے ایک مقام پر ابن ہمام لکھتے ہیں:

"وما قيل إن البلوى لا تعتبر فى موضع النص ممنوع بل تعتبر إذا تحققت بالنص النافى للحرج وهو ليس معارضة للنص بالرأى" (فتح القدیر ۱/۱۷۹)۔

(یہ جو بات کہی جاتی ہے کہ عموم بلوی اس مسئلہ میں معتبر نہیں ہے جس میں نص موجود ہو، یہ بات نا قابل تسلیم ہے، نص کی موجودگی میں بھی عموم بلوی کا اعتبار ہے بشرطیکہ عموم بلوی متحقق ہو، اس نص کی بنا پر جو حرج کی نفی کرتی ہے، یہ رائے کے ذریعہ نص کا معارضہ نہیں ہے)۔

علامہ ابن ہمام نے یہ بات لید (روثہ) کے نجاست غلیظہ یا خفیفہ ہونے کی بحث میں لکھی ہے، امام ابن ہمام کی یہ بحث یہاں نقل کرنے کے لائق ہے کیونکہ اس سے عموم بلویٰ، حاجت عامہ کے بارے میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نقطۂ نظر کا اختلاف واضح طور پر سامنے

آتا ہے۔

"وثمرة الخلاف تظهر في الروث وهو للحمار والفرس والخثى وهو للبقر والبعر وهو للإبل والغنم فعنده غليظة لقوله عليه السلام والسلام في الروثة إنها ركس ولم يعارض وعندهما خفيفة فإن مالكا يرى طهارتها ولعموم البلوى لامتلاء الطرق بخلاف بول الحمار وغيره مما لا يؤكل لأن الأرض تنشفه حتى رجع محمدا آخرا إلى أنه لا يمنع الروث وإن فحش لما دخل الري مع الخليفة ورأى بلوى الناس من امتلاء الطرق والخانات بها .... وله أن الموجب للعمل النص لا الخلاف والبلوى في النعال وقد ظهر أثرها حتى طهرت بالدلك فإثبات أمر زائد على ذلك يكون بغير موجب وما قيل إن البلوى لاتعتبر في موضع النص......" (فتح القدیر۱/۱۷۹)۔

(اس اختلاف کا ثمرہ لید، گوبر، مینگنی کے بارے میں ظاہر ہوگا، لید گدھے اور گھوڑے کی ہوتی ہے، گوبر گائے بیل کا ہوتا ہے، مینگنی اونٹ اور بکری کی ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک لید وغیرہ نجاست غلیظہ ہے، کیونکہ لید کے بارے میں رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ وہ ناپاک ہے، اس کے خلاف کوئی نص وارد نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک لید وغیرہ نجاست خفیفہ ہے، کیونکہ امام مالک لید وغیرہ کو پاک قرار دیتے ہیں، اور اس لئے بھی کہ لید وغیرہ میں عموم بلوی ہے، راستے اس سے بھرے رہتے ہیں، بخلاف گدھا وغیرہ غیر ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کے، کیونکہ زمین اسے جذب کرلیتی ہے حتی کہ امام محمد نے آخر میں اس طرف رجوع کرلیا تھا کہ لید مانع نہیں ہے اگرچہ زیادہ ہو، ان کی رائے میں یہ تبدیلی اس وقت ہوئی جب خلیفہ کے ساتھ "رے" گئے اور دیکھا کہ راستے اور سرائیں لید سے پر ہیں......امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موجب عمل نص ہے نہ کہ اختلاف فقہاء اور عموم ابتلاء جوتوں میں ہے، اس ابتلاء کا اثر جوتوں

میں ظاہر ہو چکا حتی کہ جوتے رگڑنے سے پاک ہوگئے، لہذا اس سے زائد امر کا ثابت کرنا بغیر موجب کے ہوگا اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ بلوی موضع نص میں معتبر نہیں......)۔

قاضی ابن العربی مالکی سورہ حج (آیت ۷۸) کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"إذا كان الحرج في نازلة عاما في الناس فإنه يسقط وإن كان خاصا لم يعتبر عندنا وفي بعض أصول الشافعي اعتباره" (احکام القرآن لابن العربی ۳؍۳۱۰)۔

(اگر کسی معاملہ میں حرج تمام لوگوں کو درپیش ہو تو وہ ساقط ہو جاتا ہے اور اگر خاص ہو تو ہمارے نزدیک اس کا اعتبار نہیں، امام شافعی کے بعض اصول میں خصوصی حرج کا بھی اعتبار کیا گیا ہے)۔

۴- بیع معدوم کی حرمت سے استثناء:

ایک حدیث میں صراحۃً معدوم کی بیع سے منع کیا گیا ہے، اسی طرح بدو صلاح (قابل انتفاع ہونے) سے پہلے پھلوں کی بیع سے متعدد روایات میں منع کیا گیا ہے، اس کے باوجود بہت سے فقہاء نے ان درختوں کے پھلوں کی فروختگی کی اجازت دی ہے جن کے سارے پھل ایک ساتھ نہیں نکلتے بلکہ رفتہ رفتہ طویل مدت میں نکلتے رہتے ہیں، حالانکہ فروختگی کے وقت پھل کی بڑی مقدار معدوم ہوتی ہے یا نا قابل انتفاع رہتی ہے، اس بیع کے جواز کا فتویٰ حاجت عامہ کی بنیاد پر دیا گیا ہے، شیخ مصطفیٰ زرقاء اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ورد أيضاً في الحديث النبوي الثابت أن النبي عليه السلام نهى عن بيع الإنسان ما ليس عنده وهي قضية بيع المعدوم كما نهى أيضاً عن بيع الغرر وقد تقدم بيان معناه (ر: ف ۳۱: الحاشيه)

لكن فقهاء المذاهب الحنفي خصصوا هذين الحديثين فجوزوا بيع المواسم الثمرية في الكروم وسائر الأشجار ذات الثمار المتلاحقة متى ظهر

بعض هذه الثمار فقط وبدا صلاحها وذلك لأن المصلحة تقضى بتجويز هذا البيع لحاجة الناس إليه۔

وفى هذا التجويز تخصيص للحديثين المذكورين فإن الثمار التى ستوجد معدومه وقت البيع ففيها بيع المعدوم كما أن كميتها احتماليه لا يمكن تحديدها وقت البيع ففيها نوع من الغرر (المدخل الفقہی العام ۱۲۹/۱، اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۳۸-۱۳۷)۔

(ایک ثابت شدہ حدیث نبوی میں آیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اس بات سے منع کیا کہ انسان ایسی چیز بیچے جو اس کے پاس نہیں ہے، یہ بیع المعدوم کا مسئلہ ہے، جیسا کہ نبی ﷺ نے بیع غرر (دھوکے والی بیع) سے منع فرمایا ہے، اس کے معنی کی وضاحت گذر چکی ہے (ملاحظہ ہو: کتاب ہذا کا پیراگراف ۱۳ حاشیہ)۔

لیکن مذہب حنفی کے فقہاء نے ان دونوں حدیثوں میں تخصیص کی ہے، چنانچہ ان حضرات نے انگور کی بیلوں اور ان تمام درختوں میں جن کے پھل تدریجاً نکلتے رہتے ہیں پورے سیزن میں آنے والے پھلوں کی فروخت جائز قرار دی ہے، بشرطیکہ بعض پھل درخت پر اگے ہوں اور قابل انتفاع ہوگئے ہوں، کیونکہ لوگوں کا حاجت کی وجہ سے مصلحت اس بیع کو جائز قرار دینے کی متقاضی ہے، حالانکہ اسے جائز قرار دینے میں مذکورہ بالا حدیثوں میں تخصیص کرنی پڑ رہی ہے، کیونکہ جو پھل فروختگی کے وقت موجود نہیں تھے آئندہ پیدا ہوں گے، اُن میں معدوم کی بیع ہوئی، اس طرح ان کی مقدار امکانی ہے بیع کے وقت ان کی تحدید ممکن نہیں ہے، اس لئے اس میں ایک قسم کا غرر بھی ہوا)۔

۴-شہادت بالتسامع:

''ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے شہادت (گواہی) کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے سائل سے پوچھا: کیا تم سورج دیکھتے ہو؟ اس نے جواب دیا

ہاں، آپ نے فرمایا سورج جیسی چیز پر گواہی دو یا شہادت نہ دو"۔

اسی لئے فقہاء نے شہادت کے لئے عینی مشاہدہ ضروری قرار دیا ہے اور دوسرے سے سنی سنائی بات پر شہادت سے منع کیا ہے، لیکن فقہاء احناف نے وقف، ثبوت نسب وغیرہ مختلف امور میں سنی ہوئی بات پر شہادت (شہادۃ بالتسامع) کا اعتبار کیا ہے، کیونکہ ان معاملات میں شہادت کے لئے مشاہدہ کی شرط لگانے میں تنگی اور حرج ہے، لوگوں کے حقوق ضائع ہونے کا خطرہ ہے (اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: فتح القدیر، بدائع الصنائع)۔

چند تصریحات:

کسی مسئلہ میں عمومی حاجت کی صورت پیدا ہونے کے بعد احکام شریعت میں اس کا اعتبار نہ کرنے سے حرج پیدا ہوتا ہے، پورا سماج یا اس کا ایک بڑا طبقہ تنگی میں مبتلا ہوتا ہے اور رفع حرج اسلامی شریعت کا قطعی اصول ہے، جو بکثرت آیات اور احادیث سے ثابت ہے، لہذا اگر رفع حرج کا تصادم غیر قطعی نص سے ہو تو بہت سے فقہاء نص غیر قطعی میں اس کی بنا پر تخصیص یا تاویل کرتے ہیں، اور بعض حضرات تو اس کی بنا پر نص کے ترک میں بھی دریغ نہیں کرتے، فقہ حنفی کے استحسانی مسائل اور فقہ مالکی کے استصلاحی مسائل کا جائزہ لینے کی بہت سی مثالیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

امام سرخسی استحسان کی بحث میں لکھتے ہیں:

"کان شیخنا الإمام یقول: الاستحسان ترک القیاس والأخذ بما هو أوفق للناس وقیل الاستحسان طلب السهولة فی الاحکام فیما یبتلی فیه الخاص والعام وقیل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة وما فیه الراحة۔

وحاصل هذه العبارات أنه ترک العسر للیسر وهو أصل فی الدین"

(المبسوط للسرخسی ۱۲/۱۴۵)۔

(ہمارے شیخ فرماتے ہیں کہ استحسان قیاس کو ترک کر کے اس چیز کو اختیار کرنا ہے جو

لوگوں کے لئے زیادہ موافق ہو، استحسان کی تعریف اس طرح بھی کی گئی ہے، جن مسائل میں عام اور خاص سب مبتلا ہوں، ان کے احکام میں سہولت تلاش کرنا، استحسان کی ایک تعریف یہ بھی ہے کہ کشادگی کو اختیار کرنا، آرام کو تلاش کرنا، ایک تعریف یہ ہے سماحت کو لینا، جس چیز میں راحت ہو اسے تلاش کرنا۔

ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ استحسان آسانی کے لئے تنگی کو ترک کر دینا ہے، یہ دین کی ایک اصل ہے)۔

امام ابن تیمیہ اپنے دور میں رائج ایک خاص صورت معاملہ کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"ومما تمس الحاجة إليه من فروع هذه القاعدة ومن مسائل بيع الثمر قبل بد وصلاحه ما قد عمت به البلوى فى كثير من بلاد الإسلام أو أكثرها لا سيما دمشق وذلك أن الأرض تكون مشتملة على غراس وارض تصلح للزرع، وربما اشتملت مع ذلك على مساكن فيريد صاحبها أن يواجرها لمن يسقيها ويزرعها أو يسكنها مع ذلك فهذا إذا كان فيها أرض وغراس مما اختلف الفقهاء فيه على ثلاثة أقوال" (القواعد النورانیہ/۱۵۹)۔

(اس قاعدہ کے ان فروع میں سے جن کی ضرورت کثرت سے پیش آتی ہے اور بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی بیع کے مسائل میں سے ایک مسئلہ وہ ہے جس میں بہت سے بلاد اسلامیہ یا اکثر بلاد اسلامیہ میں عمومی ابتلا ہے خصوصاً دمشق میں، اس کی صورت یہ ہے کہ بعض زمینوں میں کچھ درخت ہوتے ہیں اور کچھ زمین کاشت کے لائق ہوتی ہے، بسا اوقات اس طرح کی زمینوں میں کچھ مکانات بھی ہوتے ہیں، زمین کا مالک اس زمین کو کسی ایسے شخص کو کرایہ پر دینا چاہتا ہے، جو درختوں کو پانی دے، باقی ماندہ زمین میں کاشت کرے یا ان کے ساتھ مکانات میں

رہائش اختیار کرے، اس طرح کی زمین جس میں کچھ درخت ہیں اور کچھ خالی، قابل کاشت زمین اسے کرایہ پر دینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان کے تین مختلف اقوال ہیں)۔

اس کے بعد حافظ ابن تیمیہ نے فقہاء کے اقوال اور دلائل تفصیل سے ذکر کئے ہیں اور اس صورت معاملہ کو ناجائز کہنے والوں نے اسے جائز کرنے کے لئے جو حیلے تجویز کئے ہیں ان پر گفتگو کی ہے، اس کے بعد لکھتے ہیں:

"والذين لا يحتالون، أو يحتالون وقد ظهر لهم فساد هذه الحيلة بين أمرين: إما أن يفعلوا ذلک للحاجة ويعتقدوا أنهم فاعلون للمحرم كما رأينا عليه أكثر الناس وإما أن يتركوا ذلک ويتركوا تناول الثمار الداخلة في هذه المعاملة فيدخل عليهم من الضرر والضرار ما لا يعلمه إلا الله"۔

(جو لوگ حیلے نہیں کرتے، یا حیلے کرتے ہیں اور ان پر اس حیلہ کا فساد ظاہر ہو چکا ہے ان کے سامنے دو ہی راہیں ہیں، یا تو حاجت کی وجہ سے یہ معاملہ کرتے رہیں اور یہ سمجھتے رہیں کہ وہ حرام کام کر رہے ہیں جیسا کہ ہم نے اکثر لوگوں کو دیکھا یا اس معاملہ کو ترک کر دیں اور اس معاملہ کے دائرے میں جو پھل آتے، انہیں کھانا ترک کر دیں، اس کا نتیجہ انہیں اس قدر ضرر پہنچے جنہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا)۔

"وإن أمكن أن يلتزم ذلک واحد أو اثنان فما يمكن للمسلمين التزام ذلک إلا بفساد الأموال الذى لا تأتى به شريعة قط فضلاً عن شريعة قال الله فيها (۲۲: ۷۸ ما جعل عليكم في الدين من حرج) وقال تعالى: (۲: ۱۸۵ يريد الله أن يخفف عنكم) وفى الصحيحين إنما بعثتم ميسرين" و "يسروا ولا تعسروا" ليعلم اليهود إن فى ديننا وسعاً" فكل ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حرج وهو منتف شرعاً" (القواعد النورانیہ ر ۱۶۴-۱۶۵)۔

اس کی پابندی ایک دو مسلمان کرسکتے ہیں، لیکن سب مسلمان اس کی پابندی نہیں

کر سکتے، اس کی پابندی کرنے سے بہت سے اموال ضائع ہو جائیں گے، اموال کے فساد وضیاع کی اجازت کوئی شریعت نہیں دے سکتی، چہ جائے کہ وہ شریعت اجازت دے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اللہ تعالیٰ نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی'' دوسری جگہ ارشاد ہے: ''اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے تنگی نہیں چاہتا'' ایک اور مقام پر ارشاد ربانی ہے: اللہ تعالیٰ تم سے بوجھ ہلکا کرنا چاہتا ہے''، صحیحین میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا'' تم لوگ آسانی کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہو'' اور آسانی کرو، تنگی نہ کرو'' یہود کو جان لینا چاہیے کہ ہمارے دین میں وسعت ہے''، لہذا جس چیز کے بغیر معاش مکمل نہ ہو سکے اسے حرام قرار دینا ''حرج'' (غیر معمولی تنگی) ہے اور شریعت میں ''حرج'' کی نفی کی گئی ہے)۔

خلاصہ بحث:

دور حاضر میں ''ضرورت'' و ''اضطرار'' کے مرحلہ سے قریب پہنچنے والی ''اجتماعی حاجات'' کا دائرہ وسیع ہوتا جا رہا ہے، ماضی کے برخلاف دور حاضر میں حکومتیں زندگی کے ہر میدان میں مداخلت کر رہی ہیں، ہر شعبہ زندگی کے بارے میں قانون سازی اور منصوبہ سازی کرتی ہیں، حکومتوں کا عام طرز لادینی اور مخالف اسلام ہے، مسلم ممالک میں بھی زمام اقتدار اسلام دشمن طاقتوں کے ہاتھوں میں ہے اور اگر اتفاق سے کسی مسلم ملک میں اسلام پسند برسر اقتدار ہیں تو وہ بھی عالمی طاقتوں کے دباؤ سے غیر اسلامی خطوط پر قانون سازی اور منصوبہ سازی پر مجبور ہیں، ان حالات نے ہر میدان زندگی میں بہت سے اجتماعی حاجتوں کو جنم دیا ہے، انہیں کلیۃً نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ ان سب کو غیر معتبر قرار دینے سے مسلم سماج انتہائی تنگی اور پیچیدگی میں مبتلا ہوگا، مسلمانوں کو زندگی کے بہت سے میدانوں سے دست کش ہونا پڑے گا، صنعت وحرفت، ملازمت وتجارت کے بہت سے بہترین مواقع کھونے پڑیں گے۔

دوسری طرف آنکھ بند کر کے تمام ''اجتماعی حاجات'' کو جواز کی سند بھی نہیں دی جا سکتی

کیونکہ تمام حاجتیں ایک درجہ کی نہیں ہیں، ان کا دائرہ اور ناگزیریت ایک دوسرے سے مختلف ہے، اس لئے اجتماعی حاجتوں کا شرعی حکم متعین کرنے سے پہلے ان میں سے ہر ایک کا انتہائی گہرا مطالعہ ضروری ہے، اس مطالعہ میں بعض دفعہ ماہرین قانون سے مدد لینی ہوگی، اجتماعی حاجت جس شعبہ زندگی سے متعلق ہے، اس سے وابستہ اور اس پر گہری نظر رکھنے والے افراد سے مدد لینی ہوگی۔

اس طرح کی اجتماعی حاجتوں کے مسائل میں حسب ضرورت ماہرین قانون، ماہرین سماجیات، عوامی رجحانات کا جائزہ لینے والے اداروں اور تنظیموں سے مدد لینا یہ طے کرنے کے لئے ضروری ہوگا کہ کون سی اجتماعی حاجت کس درجہ کی ہے، اس حاجت کا دائرہ کیا ہے، وہ کس قدر ناگزیر ہے، اسے نظر انداز کرنے میں فوری طور پر یا مستقبل میں کیا اثرات ونتائج مرتب ہوں گے، اس کا کوئی جائز اور بے غبار متبادل موجود ہے یا نہیں۔

زیر غور اجتماعی حاجت کے بارے میں ماہرین کے ذریعہ پوری معلومات فراہم ہونے کے بعد مقاصد شریعت اور احکام شریعت پر نظر رکھنے والے اصحاب بصیرت علماء وفقہاء فراہم شدہ معلومات اور جائزوں کی روشنی میں اس بات کا فیصلہ فرمائیں گے کہ کون سی اجتماعی حاجت وسعت، ہمہ گیری، ناگزیریت کے اس درجہ کو پہنچ چکی ہے کہ اس سے لوگوں کو دست کش ہونا ناممکن سا ہے، اور اس سے دست کش ہونے میں سماج کو غیر معمولی ضیق وحرج لاحق ہوگا، لہذا اسے موجودہ حالات میں جواز کی سند دی جائے اور کون سی اجتماعی حاجت اس درجہ کو نہیں پہنچی ہے، اس کا جائز متبادل آسانی سے فراہم ہے، لہذا اسے ترک کرنے میں زیادہ تنگی نہیں ہوگی، اور کون سی اجتماعی حاجتوں کو بلا وجہ حاجت کا نام دے دیا گیا ہے، وہ دراصل کمالیات یا فضولیات میں سے ہیں، لہذا ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، شیخ محمود فہمی ابوسنہ نے بالکل درست فرمایا ہے کہ اس طرح کے مسائل میں فیصلہ کرنے کے لئے تیز فقہی نظر اور لوگوں کے احوال وعادات کی گہری واقفیت ضروری ہے۔

☆☆☆

عرف وعادت-فقہ اسلامی کا ایک ماخذ

[یہ مضمون حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کی فرمائش پر لکھا گیا تھا، حضرت قاضی صاحبؒ نے اس مضمون کو پسند فرمایا اور اپنے تحسینی نوٹ کے ساتھ سہ ماہی بحث ونظر پٹنہ کے شمارہ (نمبر ۱۳ اکتوبر، نومبر، دسمبر ۱۹۸۸ء/صفر، ربیع الاول، ربیع الآخر ۱۴۰۹ھ) میں شائع فرمایا، حضرت قاضی صاحبؒ کا نوٹ بھی مضمون کے آغاز میں شامل کیا جارہا ہے تاکہ محفوظ ہوجائے۔ حضرت قاضی صاحبؒ نے اس مضمون پر بہ طور ہمت افزائی ایک ہزار روپے کا چیک بھی ارسال فرمایا، ان کی یہ کرم فرمائیاں رہ رہ کے یاد آتی ہیں، اللہ تعالی ان کی قبر کو نور سے بھردے۔
قارئین بحث ونظر نے بھی مضمون پسند کیا، اس بارے میں متعدد اہل علم کے خطوط موصول ہوئے، ایک معاصر اہل علم نے اصول فقہ پر اپنی کتاب ''غایۃ الوصول إلی علم الاصول'' (مطبوعہ فروری ۲۰۱۰ء) میں عرف کی بحث میں اس مضمون سے صفحات کے صفحات نقل فرمائے ہیں لیکن شاید حوالہ دینا بھول گئے]

عرف وعادت

فقہ اسلامی کا ایک اہم ماخذ

..........عرف وعادت کا شرع میں معتبر ہونا سبھی کو تسلیم ہے، لیکن عرف کیا ہے؟ زبان وادب اور محاورات میں اس کی کیا حیثیت ہے؟ وہ رسم ورواج جو عہد نبوی اور عہد صحابہ سے چلے آرہے ہیں اس کی شرع میں کیا حیثیت ہے، عہد نزول وحی کے بعد جو رسم ورواج قائم ہوا، اس کی کیا حیثیت ہے، عرف عام کیا ہے اور عرف خاص کیا ہے، عرف اگر نص سے متعارض ہو تو نص عام ہے یا خاص اور ہر دو صورتوں کے کیا احکام ہیں، یہ اور اس طرح کے تمام پیچیدہ اور نازک مسائل پر فاضل مقالہ نگار مولانا عتیق احمد قاسمی نے سیر حاصل بحث کی ہے۔ اہل علم اور اصحاب بصیرت اس محنت کی داد دیئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اللہ تعالی موصوف کو جزائے خیر عطا فرمائے۔ آمین

مجاہد الاسلام قاسمی

''استحسان'' اور ''استصلاح'' کی طرح ''عرف وعادت'' بھی فقہ اسلامی کا ایک سرچشمہ ہے۔ فقہ اسلامی کا مطالعہ کرنے والے بخوبی جانتے ہیں کہ فقہ اسلامی کے بے شمار مسائل ''عرف وعادت'' پر مبنی ہیں۔ فقہ کا کوئی باب عرف وعادت کی کارفرمائی سے خالی نہیں۔ فقہ کے وہ ابواب جن کا تعلق معاملات، معاہدات، معاشرت، اوقاف وایمان وغیرہ سے ہے ان میں قدم

قدم پر عرف وعادت کا حوالہ ملتا ہے۔ استحسان اور استصلاح کے مصدر شرعی ہونے پر سارے ائمہ مجتہدین متفق ہیں۔ عرف وعادت کو اسلامی قانون کا ایک اہم ثانوی ماخذ تسلیم کرنے کی وجہ سے فقہ اسلامی کے ذخیرہ میں غیر معمولی اضافہ ہوا، اسلامی قانون مختلف ممالک اور مختلف سوسائٹیوں میں رہنمائی کے لائق ہوا۔ بلاشبہ فقہ اسلامی کی وسعت وہمہ گیری، ترقی وتغیر پذیری میں عرف وعادت کا بڑا حصہ ہے۔

عرف وعادت سے واقفیت کی ضرورت:

اسلامی فقہ میں عرف کی اسی اہمیت کے پیش نظر مجتہد، مفتی اور قاضی کے لئے اپنے اپنے دور کے ''عرف اور عادتوں'' سے باخبر ہونا انتہائی ضروری قرار دیا گیا ہے، علامہ ابن عابدین شامی کہتے ہیں:

''فقہاء نے لکھا ہے کہ اجتہاد کی ایک شرط لوگوں کی عادات سے واقفیت ہے کیوں کہ بہت سے احکام زمانہ تبدیل ہونے سے بدل جاتے ہیں، کیوں کہ اس زمانہ کا عرف تبدیل ہو چکا ہوتا ہے یا کوئی نئی ''ضرورت'' پیش آجاتی ہے یا اہل زمانہ میں بگاڑ آجاتا ہے، لہذا اگر پہلا حکم باقی رہے تو لوگ ''مشقت'' اور ''ضرر'' میں مبتلا ہوں گے اور شریعت کے ان اصولوں کی خلاف ورزی ہوگی جو ''تخفیف وتیسیر'' اور ''دفع ضرر'' پر مبنی ہیں (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۳ مطبوعہ دار احیاء التراث العربی بیروت)۔

اس مقالہ کا مقصد:

زیر تحریر مضمون میں عرف وعادت کی حقیقت، اس کے اقسام واحکام، اصول تشریع میں عرف وعادت کے مقام کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اس مضمون کا خاص محرک یہ جاننے کی کوشش ہے کہ عرف وعادت کا اصول دور جدید کے پیدا کردہ مسائل کا شرعی حل تلاش کرنے میں

کس حد تک ہماری مدد کرسکتا ہے اور عرف وعادت کے معتبر ہونے کے لئے کیا شرطیں ہیں۔

عُرف لغت واصطلاح میں:

عرف کا مادہ (ع ر ف) ہے، معرفت اور عرفان اس کا مصدر ہے، راغب اصفہانی (متوفی ۵۰۲ھ) نے لکھا ہے:

(عرف) المعرفة والعرفان إدراک الشیئی بتفکیر وتدبر لأثره وهو أخص من العلم ویضاده الإنکار (المفردات فی غریب القرآن: ۳۳۴ مطبوعہ اصح المطابع کراچی)

(معرفت اور عرفان کسی چیز کے آثار میں غور وفکر کر کے اس کی حقیقت جاننے کا نام ہے معرفت علم سے خاص ہے، معرفت کی ضد انکار ہے۔)

عرف عربی زبان میں متعدد معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے، چند معانی یہ ہیں:

(۱) علم ومعرفت، (۲) صبر، (۳) خوشبو، (۴) جس چیز سے نفسِ انسانی مانوس ومطمئن ہو (ملاحظہ ہو لسان العرب ۲/۲۴۶-۲۴۸ دار لسان العرب بیروت)۔

لسان العرب کے مصنف نے عرف کی تعریف اس طرح کی ہے:

"العرف والعارفة المعروف واحد ضد المنکروهو کل ما تعرفه النفس من الخیر وتبسابه وتطمئن الیه" (لسان العرب ۲/۲۴۷)

(عرف عارفہ، معروف منکر کی ضد ہیں، عرف ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے نفس واقف اور مانوس ومطمئن ہو)

امام قرطبی نے بھی اپنی تفسیر میں اسی سے ملتی جلتی تعریف کی ہے لکھتے ہیں:

"العرف والمعروف والعارفة کل خصلة حسنة ترضها العقول وتطمئن الیها النفوس" (تفسیر القرطبی ۲/۲۴۶)۔

(عرف، معروف اور عارفہ ہر اس اچھی خصلت کا نام ہے جسے انسانی عقلیں پسند کریں اور جس سے نفوسِ انسانی مطمئن ہوں)۔

صاحب المستصفی نے عرف کی حقیقت ان الفاظ میں بیان کی ہے:

"العرف هو ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول" (نشر العرف لابن عابدین الشامی مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۲)

(عرف وہ چیز ہے جو عقلوں کی راہ سے نفوس انسانی میں مستقر ہو جائے اور طبائع سلیمہ اسے قبول کرلیں)۔

عرف کی یہ تعریف بہت سے معاصر مصنفین کے یہاں امام غزالی (۵۰۵ھ) کی طرف منسوب ہوگئی، حالانکہ عرف کی یہ تعریف امام غزالیؒ نے نہیں کی بلکہ ایک مشہور حنفی فقیہ ومصنف شیخ عبداللہ بن احمد النسفی (۷۱۰ھ) نے اپنی کتاب المستصفی میں کی ہے، غلط فہمی کی وجہ یہ ہوئی کہ علامہ شامی نے عرف پر اپنے رسالہ "نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف"، میں یہ تعریف اس طرح نقل فرمائی کہ "صاحب المستصفی نے فرمایا" مصنف کا نام ذکر نہیں فرمایا، اور کتب اصول فقہ میں المستصفی کے نام سے امام غزالی کی کتاب بے انتہا مشہور ہے، اس لئے لوگوں کا ذہن اس طرف گیا کہ صاحب المستصفی سے مراد امام غزالی ہیں، خود مجھے بھی یہ مغالطہ ہوا لیکن جب امام غزالی کی المستصفی میں اس تعریف کی ہر ممکن جستجو کی تو ناکامی ہوئی، امام غزالی کی اصول فقہ پر جو مزید کتابیں ہیں یعنی المنخول اور شفاء الغلیل ان کو بھی چھان مارا لیکن اس تعریف کا کہیں کوئی سراغ نہیں لگا، بعض دوسرے اہل علم نے بھی میرے کہنے پر المستصفی کا تفصیلی مطالعہ کیا، انھیں بھی یہ تعریف نہ مل سکی۔

بالآخر شیخ احمد فہمی ابوسنہ کی کتاب "العرف والعادة في رأي الفقهاء" سے یہ عقدہ کھلا کہ یہ تعریف امام غزالی کی المستصفی میں نہیں بلکہ ایک مشہور حنفی شیخ عبداللہ بن احمد النسفی

(۱۰۷۰ھ) کی المستصفی میں ہے جواب تک شائع نہیں ہوئی ہے بلکہ مخطوطہ کی شکل میں موجود ہے (ملاحظہ ہو: العرف والعادۃ فی رأی الفقہاء طبع اول ص:۸)۔

شیخ محمود فہمی ابوسنۃ نے ان الفاظ میں عرف کی تعریف کی ہے:

"العرف الامر الذی اطمأنت إلیه النفوس وعرفته وتحقق فی قرارتها والفته مستندة فی ذلک إلی استحسان العقل، ولم ینکره أصحاب الذوق السلیمة فی الجماعة" (اصول مذہب الامام احمد بن حنبل للدکتور عبداللہ بن عبدالمحسن الترکی ر ۵۲۲)۔

(عرف وہ امر ہے جس سے نفوس مطمئن اور آگاہ ہوں اور نفوسِ انسانی میں جاگزیں ہو چکا ہو، عقل کے پسند کرنے کی وجہ سے نفوس اس سے مانوس ہوں اور جماعت کے ذوق سلیم رکھنے والے افراد نے اس پر ناگواری کا اظہار نہ کیا ہو)۔

عرف کی تعریفات کا خلاصہ:

یہ سب تعریفات ایک ہی حقیقت کے اردگرد گھومتی ہیں، ان میں باہم کوئی جوہری فرق نہیں ہے، ان تعریفات کی گہرائی سے جائزہ لینے پر معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز پر عرف کا اطلاق کیے جانے کے لیے اس میں بنیادی طور پر دو باتیں پائی جانی ضروری ہیں:

۱- معاشرہ میں وہ چیز معروف اور متعارف ہو، معاشرہ اس سے مانوس اور واقف ہو۔

۲- وہ چیز ازروئے عقل پسندیدہ ہو، طبائع سلیمہ اس سے مانوس اور مطمئن ہوں۔

غرضیکہ اس چیز کا رواج عقلِ سلیم اور فطرت سلیمہ کی پسندیدگی سے ہوا ہو، محض ہوا وہوس کی بنا پر یا کسی طبقہ کی طرف سے معاشرہ کا استحصال کرنے کے لیے نہ ہوا ہو۔

عادت لغت اور اصطلاح میں:

عادت کا مادہ (ع، و، د) ہے، لغت میں اس کا معنیٰ ''لوٹنا اور بار بار ہونا'' ہوتا ہے، امام

راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

''العادة اسم لتكرير الفعل والانفعال حتى يصير سهلا تعاطيه كالطبع ولذلك قيل العادة طبيعة ثانية''۔(المفردات فی غریب القرآن:۲۵۸)

(عادت فعل یا انفعال کے بار بار ہونے کا نام ہے، یہاں تک کہ طبعی امور کی طرح اس کا کرنا آسان ہو جائے، اس لیے کہا گیا ہے کہ عادت طبیعتِ ثانیہ ہے۔

ابن امیر الحاج متوفی ۸۷۹ھ نے عادت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''العادة هى الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية'' (التقریر والتحبیر ۱/۲۸۲، مطبوعہ ۱۳۱۶ھ)

(عادت وہ امر ہے جو عقلی رشتہ کے بغیر بار بار ہو)۔

عقلی رشتہ کی وجہ سے اگر کوئی چیز بار بار ہو تو اسے عادت نہیں کہا جائے گا۔ مثلاً علت کے بار بار پائے جانے کی وجہ سے معلول بار بار وجود میں آئے۔ تلازم عقلی کے سوا کسی اور وجہ سے اگر کوئی امر بار بار پیش آتا ہو تو اسے عادت کہا جائے گا۔ خواہ اس کا سبب فطرت انسانی ہو یا شہوات وخواہشات یا اخلاقی بگاڑ۔

اس تعریف سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اصطلاحی عادت کا دائرہ بھی کافی وسیع ہے اس کے اندر انفرادی اور اجتماعی، اچھی اور بری ہر طرح کی عادت آتی ہیں، لیکن علماء اصول بسا اوقات قومی اور اجتماعی عادات کے لئے عادت کا اطلاق کرتے ہیں اور عموماً جب عرف کے ساتھ عادت کا استعمال ہوتا ہے یا قرائن کے بغیر عادت کا استعمال ہوتا ہے تو اس سے اجتماعی عادت ہی مراد ہوتی ہے۔ اسی لئے بعض علماء اصول نے عادت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''العادة عبارة عما يستقر فى النفوس من الأمور المتكررة المقبولة

عند الطبائع السليمة" (الاشباہ والنظائر لابن نجیم مع الحموی ر ۱۳۰ مطبوعہ ۱۲۶۰ھج)

عادت سے مراد وہ امور ہیں جو بار بار ہونے کی وجہ سے نفوس میں جاگزیں ہوجائیں اور طبائع سلیمہ انہیں پسند کریں۔

عادت کی یہ تعریف عرف کے مرادف ہے۔ اسی لئے بعض فقہاء نے عرف وعادت کو مترادف قرار دیا ہے، علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

"فالعرف والعادة بمعنى واحد من حيث المصداق وإن اختلفا من حيث المفهوم" (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲ر ۱۱۲)

کشف الاسرار میں شیخ عبدالعزیز بخاری کی بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بزدوی کے نزدیک عرف قول کے ساتھ مخصوص ہے اور عادت فعل کے ساتھ (کشف الاسرار ۲ر ۴۱۵ مطبوعہ ۱۳۰۷ھ)۔

اس مضمون میں ہماری گفتگو عادت کے تمام اقسام وافراد کے بارے میں نہیں ہے۔ بلکہ صرف اجتماعی عادت سے ہے جو عرف کے مرادف ہے۔

عرف لفظی اور عرف عملی:

علماء فقہ واصول نے مختلف جہتوں سے عرف کی تقسیم کی ہے۔ ایک تقسیم عرف کے موضوع کے اعتبار سے دوسری تقسیم عرف کے دائرہ اور اس کی وسعت کے اعتبار سے تیسری تقسیم عرف کے معتبر اور غیر معتبر ہونے کے اعتبار سے۔

اگر عرف کسی لفظ کے استعمال سے متعلق ہے یعنی لفظ کو اس کے حقیقی معنی کے بجائے کسی دوسرے معنی میں استعمال کرنے کا عرف قائم ہوگیا تو اس کو "عرف لفظی" کہا جاتا ہے۔

مثلاً کوئی شخص قسم کھائے کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ میں فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا۔ استعمال عام سے اس بات کا عرف قائم

ہو چکا ہے کہ اس موقع پر قدم رکھنے سے داخل ہونا مراد ہوتا ہے۔

اگر عرف الفاظ کے استعمال سے متعلق نہ ہو بلکہ اس کا تعلق زندگی کے روزمرہ کے افعال یا باہمی معاملات ومعاہدات سے ہوتو اسے عرف عملی کہا جاتا ہے۔ مثلاً ہفتہ میں کسی خاص روز تعطیل کی عادت یا کوئی خاص گوشت کھانے کی عادت یا پورا مہر یا مہر کا ایک حصہ مؤجل کرنے کی عادت۔

عرف عام اور عرف خاص:

عرف کی دوسری تقسیم اس کے دائرہ اور وسعت کے اعتبار سے ہے۔ اگر کوئی عرف تمام خطوں، تمام طبقوں اور تمام قوموں میں پایا جاتا ہے تو اسے "عرف عام" کہا جاتا ہے کیوں کہ اس کا دائرہ عام ہے۔ مثلاً زندگی کی بہت سی ضروریات اور مختلف سامان (جوتا، لباس، آلات مشینری وغیرہ) آرڈر دے کر تیار کرنا جسے فقہاء کی اصطلاح میں "استصناع" کہا جاتا ہے۔ مثلاً تاجروں کے طبقہ میں کسی مال کے اندر کسی خاص وصف کا عیب شمار کیا جانا۔ اس کے برخلاف اگر کوئی عرف کسی خاص قوم یا ملک یا طبقہ میں پایا جائے تو وہ عرف خاص ہے۔

عرف صحیح اور عرف فاسد:

عرف کی تیسری قسم شریعت کی نگاہ میں اس کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کے اعتبار سے ہے۔ اگر عرف کے اندر وہ تمام شرطیں پائی جاتی ہیں جن شرطوں کے ساتھ وہ دلیل شرعی بنتا ہے تو اسے عرف صحیح کہا جائے گا۔ اور اگر عرف ان شرطوں کا جامع نہیں ہے بلکہ اس میں بعض شرطیں مفقود ہیں تو اسے عرف فاسد کہا جائے گا، عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں اگلے صفحات میں مستقلاً بیان کی جائیں گی (عرف کی ان تمام اقسام کے لئے ملاحظہ ہو۔ نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف لابن

عابدین ۱۱۲/۲-۱۱۵)،المدخل الفقہی العام لمصطفی احمد الزرقا۲، ۸۴۴/۲-۸۴۹، اصول مذہب الامام احمد بن حنبل للدکتور عبداللہ الترکی/۵۲۵-۵۲۷)۔

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں:

عرف کا معتبر ہونا اور دلیل شرعی بننا چند شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔

۱-پہلی شرط:

یہ ہے کہ وہ عرف کلی یا اکثری ہو۔عرف کے کلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معاشرہ میں سوفی صد وہ عرف جاری ہو۔اس کے خلاف کرنے کی مثال ملتی نہ ہو۔

مثلاً بعض شہروں میں سوفیصد یہ عرف تھا کہ آدھے مہر کی ادائیگی نکاح کے وقت فوری طور پر کردیتے تھے اور آدھا مہر مؤجل رکھتے تھے۔

عرف اکثری کا مطلب یہ ہے کہ سماج میں اکثر واقعات میں اس عرف پر عمل ہوتا ہو، اس کے خلاف بہت کم ہوتا ہے۔علامہ ابن نجیمؒ نے اس شرط کو درج ذیل جملے میں ادا کیا ہے۔

"إنّما تعتبر العادة إذا أطردت أو غلبت" (الاشباہ والنظائر: ۱۳۱ مطبوعہ ۱۲۶۰ھ)

عرف کا اسی وقت اعتبار کیا جائے گا جب کہ مطرد یا غالب ہو۔

لیکن عرف کے سلسلے میں فقہاء کی بحثوں کا گہرائی سے مطالعہ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ کلی یا اکثری ہونا عرف کے معتبر ہونے کے لئے شرط نہیں بلکہ عرف کی حقیقت و ماہیت میں شامل ہے۔کوئی چیز جب تک اکثر واقعات میں معمول بہ نہ بنے اسے اصطلاحی معنی میں عرف نہیں کہا جاسکتا اگر کسی معاملہ کے بارے میں سماج کے اندر دو رویے اختیار کئے جاتے ہوں اور دونوں رویوں کا استعمال برابر ہو تو ان میں سے کسی رویہ پر حقیقی معنی میں عرف کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔اگرچہ بعض فقہاء نے اسے عرف مشترک کا نام دیا ہے۔

۲- دوسری شرط:

باہمی تصرفات اور معاملات میں عرف کے معتبر ہونے کی دوسری شرط یہ ہے کہ اس تصرف یا معاملہ کے وجود میں آنے کے وقت وہ عرف موجود ہو فقہاء اسے "عرف مقارن" کا نام دیا کرتے ہیں۔ اگر اس تصرف کے وجود میں آنے سے پہلے کوئی عرف فنا ہو چکا ہو یا اس کے بعد وہ عرف وجود میں آئے تو اس سابق یا لاحق عرف کا اس تصرف یا معاملہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ متکلم کے کلام کی مراد متعین کرنے میں وہی عرف قولی مدد دے گا جو کلام کے وجود میں آنے کے وقت موجود رہا ہو، ماضی میں جو عرف قولی رہا ہو یا مستقبل میں جو عرف قولی برپا ہوا اس سے متکلم کے کلام کی مراد متعین نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ ہر شخص اپنے دور کے عرف ولغت میں کلام کرتا ہے۔ اس شرط کو علامہ ابن نجیمؒ نے اس طرح ادا کیا ہے:

"العرف الذی تحمل علیه الالفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتاخر لهذا قالوا لا عبره بالعرف الطاری" (الاشباہ والنظائر:۹۶)۔

(وہ عرف جس پر الفاظ محمول کیے جاتے ہیں وہ عرف مقارن سابق ہے۔ نہ کہ عرف متاخر اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ عرف طاری کا اعتبار نہیں)۔

علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے بھی تقریباً انہیں الفاظ میں اس شرط کو ذکر کیا ہے (المدخل الفقہی العام لمصطفی احمد، الزرقا، ۲/ ۸۸۰ دار الفکر بیروت)۔

۳- تیسری شرط:

عرف کے معتبر ہونے کی تیسری شرط یہ ہے کہ عقد کرنے والوں کی طرف سے عرف کے خلاف کوئی تصریح موجود نہ ہو، معاملہ یا معاہدہ کرتے وقت اگر فریقین نے عرف کے خلاف کوئی صراحت کردی تو عرف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا "المجلة" کے مشہور شارح علامہ علی حیدر نے

دفعہ نمبر ۳۷ کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"إنّ العرف يكون حجة إذا لم يكن مخالفا لنص أو شرط لأحد العاقدين فلو استاجر شخص أجيراً للعمل من الظهر إلى العصر فقط ليس له أن يلزمه العمل من الصباح إلى المساء بحجة إن عرف البلدة هكذا" (مجلۃ الاحکام العدلیۃ: دفعہ ۳۷)۔

(عرف اسی وقت حجت ہوگا جب وہ نص کے مخالف نہ ہو اور نہ عاقدین میں سے کوئی کسی ایک کی شرط کے مخالف ہو۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے دوسرے کو صرف ظہر سے عصر تک کے لئے اجیر رکھا تو وہ اجیر کو اس بنیاد پر صبح سے شام تک کام کرنے کا پابند نہیں بنا سکتا کہ شہر کا عرف یہی ہے)۔

۴- چوتھی شرط:

یہ ہے کہ عرف کو اختیار کرنے سے کوئی شرعی نص یا شریعت کا کوئی قطعی اصول معطل نہ ہوتا ہو اگر عرف نصوص شرعیہ سے متصادم ہو اور عرف کو بروئے کار لانے میں نص شرعی کا معطل کرنا لازم آتا ہو تو عرف مسترد کردیا جائے گا اور نص شرعی پر عمل کیا جائے گا (الموافقات للشاطبی ۲/ ۲۸۳-۲۸۴)۔

عرف اور نص میں تصادم کی صورت میں کیا رویہ اختیار کیا جائے گا اس کی تفصیل اگلے صفحات میں آئے گی۔

شریعت میں عرف لفظی کی اہمیت:

عرف لفظی کی اہمیت اور اثر آفرینی تمام فقہاء کے نزدیک مسلم ہے۔ تقریباً تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عرفی معنی کے مقابلہ میں لفظ کا حقیقی معنی ترک کردیا جائے گا۔ ہر متکلم کے کلام کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا جو وہاں کے سماج اور عرف میں مراد ہوتا ہو۔ اصول فقہ کی

کتابوں میں ترک حقیقت کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے سب سے اولین سبب عرف وعادت کو قرار دیا گیا ہے عرف لفظی کی اسی اہمیت کے پیش نظر ہمارے فقہاء کے نظریہ کی ترجمانی کرتے ہوئے علامہ قاسم بن قطلو بغا نے فرمایا ہے:

"یحمل کلام الحالف والناذر والموصی والواقف وکل عاقد علیٰ لغته وعرفه وان خالفا لغة العرب ولغة الشارع" (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۱۳۱-۱۳۲)۔

(قسم کھانے والے، نذر ماننے والے، وصیت اور وقف کرنے والے اور ہر عقد کرنے والے کے کلام کو اس کی لغت اور عرف پر محمول کیا جائے گا اگر چہ اس کی لغت اور عرف لغت عرب اور لغت شارع کے خلاف ہو)۔

عرف لفظی کی بناء پر حقیقی معنی ترک کرنے کی مثالیں کتب فقہ میں بکثرت ملتی ہیں۔ یہاں دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

۱- کسی شخص نے قسم کھائی "لا أرکب دابة" (میں دابۃ پر سوار نہیں ہوں گا) تو لغت کے اعتبار سے اگر چہ دابۃ کے لفظ میں بڑی وسعت ہے لیکن عرف عام میں چوں کہ دابۃ سے مراد چوپائے ہوتے ہیں اس لئے چوپائے ہی پر سواری کرنے سے حانث ہوگا۔

۲- کسی شخص نے اگر بیوی سے کہا "علیّ الطلاق" (میرے اوپر طلاق) تو لغوی معنی کے اعتبار سے اس جملہ سے طلاق نہ ہونی چاہئے، لیکن چونکہ عرف عام میں یہ جملہ طلاق واقع کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اس لئے اس سے طلاق واقع ہوجاتی ہے (شامی ۲/۴۳۲-۴۳۶)۔

اگر کسی لفظ کا عرفی استعمال شرعی استعمال سے متصادم ہو تو بھی عرفی معنی کو ترجیح دی جائے گی۔ مثلاً اگر کسی نے قسم کھائی "لا آکل لحماً" (میں لحم نہیں کھاؤں گا) تو مچھلی کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔ حالانکہ قرآن پاک میں مچھلی کو "لحم" کہا گیا ہے۔ کیونکہ عرف عام میں مچھلی کو

''لحم''(گوشت)نہیں کہا جاتا ہے۔(الاشباہ والنظائر للسیوطی : ۹۳۔مکتبہ دار الباز للنشر والتوزیع ۔)۔

معنی حقیقی اور معنی عرفی میں تعارض کی صورت میں عموماً فقہاء معنی عرفی کو ترجیح دیتے ہیں،لیکن فقہاء شافعیہ کے اس مسئلہ میں دو اقوال ہیں۔علامہ جلال الدین سیوطی ''الاشباہ والنظائر'' میں لکھتے ہیں:

''فصل فی تعارض العرف مع اللغة حکی صاحب الکافی وجهین فی المقدم أحدهما وإلیه ذهب القاضی حسین۔ الحقیقة اللفظیة عملاً بالوضع اللغوی والثانی وعلیه البغوی الدلالة العرفیة لأن العرف یحکم فی التصرفات سیما فی الأیمان'' (الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۹۳-۱۹۴)۔

(عرف اور لغت میں تعارض کی صورت میں ترجیح کس کو ہوگی؟ اس بارے میں صاحب الکافی نے دو قول نقل کئے ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ وضع لغوی پر عمل کرتے ہوئے حقیقت لفظیہ کو ترجیح ہوگی۔ یہ قاضی حسین کا مسلک ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ عرفی دلالت معتبر ہوگی، اس لئے کہ عرف تمام تصرفات میں خصوصاً ایمان میں فیصلہ کن ہوتا ہے، یہ بغوی کا مسلک ہے)۔

علامہ سیوطی کی پوری بحث پڑھنے کے بعد یہ بات منقح ہوتی ہے کہ بعض فقہاء شافعیہ کے نزدیک عرف پر لغت کو ترجیح اسی صورت میں دی جائے گی جب کہ عرف میں اضطراب ہوا گر مطرد اور مستحکم ہو اس کے بالمقابل کوئی دوسرا عرف استعمال نہ ہو تو بہر صورت عرف کو لغت پر ترجیح دی جائے گی۔(الاشباہ والنظائر:۹۴)

عرف عملی کی شرعی حیثیت:

فقہاء کی تصنیفات وتصریحات کا مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت روشن ہوتی ہے کہ روزمرہ

کے افعال اور باہمی عقود و معاملات کے سلسلے میں عرف عملی کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے عرف عموماً معاشرہ کی نت نئی ضرورتوں کی کوکھ سے جنم لیتا ہے اور قبول عام حاصل کر لینے کے بعد معاشرہ پر اس طرح چھا جاتا ہے کہ اسی کی حکمرانی ہو جاتی ہے۔ عرف عملی کے ذریعہ باہمی معاملات اور عقود کے اثرات اور دائرہ کی حد بندی ہوتی ہے، حقوق اور فرائض کی تعیین ہوتی ہے۔ عرف عملی ہی کے ذریعے بیشمار تنازعات کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ آئین اور قوانین کی عبارتیں عرف سے بے نیاز نہیں کر سکتیں۔ کیونکہ قوانین میں تمام تفصیلات اور احتمالات نہیں آسکتے، عرف کا اعتبار کرنے میں معاشرہ کے لئے بڑی سہولت ہے۔

اسلامی شریعت نے عرف عملی کو قانونی اور اصولی حیثیت دے کر بڑی حقیقت پسندی کا ثبوت دیا اور اسلامی قانون کو ہر زمانہ ہر ملک اور ہر معاشرہ میں رہنمائی کے لائق بنا دیا۔ فقہ کا کوئی باب عرف عملی کی تاثیر سے خالی نہیں ملے گا خواہ عبادات اور عقوبات ہی کا باب کیوں نہ ہو۔

عرف عملی اگر نصوص شرعیہ سے متصادم نہ ہو تو اس کا ماخذ شرعی ہونا متفق علیہ ہے امام سرخسیؒ نے ''مبسوط'' میں لکھا ہے:

''الثابت بالعرف كالثابت بالنص'' (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۳)۔

(عرف سے ثابت شدہ چیز نص سے ثابت شدہ چیز کی طرح ہے)۔

بعض فقہاء نے فرمایا ہے:

''الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي'' (مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ: ۴۵)۔

(عرف کے ذریعہ ثابت چیز بھی دلیل شرعی کے ذریعے ثابت ہے)۔

''مجلۃ الاحکام العدلیۃ'' کی دفعہ ۴۵ میں عرف کی اسی حیثیت کو ان الفاظ میں اجاگر کیا گیا ہے۔

"التعيين بالعرف كالتعيين بالنص"۔

(عرف کے ذریعہ تعیین نص کے ذریعہ تعیین کے مثل ہے)۔

جن مسائل کے بارے میں قرآن وسنت کے نصوص موجود نہ ہوں ان کے سلسلے میں عرف عملی احکام شرعیہ کا اہم ترین ماخذ ہے۔ زندگی کے روزمرہ کے افعال اور باہمی معاملات اور معاہدات کے فیصلے میں عرف کو فقہ اسلامی میں جو مقام دیا گیا ہے، اسے چند مثالوں سے سمجھا جاسکتا ہے۔

۱- کسی قوم کے لوگ اگر صرف بکرے کا گوشت کھانے کے عادی ہیں ایسی قوم کے کسی فرد نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھاؤں گا تو اس سے بکرے ہی کا گوشت مراد لیا جائے گا۔ کسی اور جانور کا گوشت کھانے سے قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا۔

۲- اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کو گوشت یا روٹی یا کپڑا خریدنے کا وکیل بنایا تو وکیل کے ذمہ لازم ہوگا کہ وہی گوشت، روٹی، کپڑا خرید کر لائے جس کے کھانے، پہننے کا وہاں عرف ورواج ہو، اگر وکیل ایسا گوشت یا روٹی خرید کر لایا جسے کھانے کا وہاں رواج نہیں ہے یا کوئی ایسا کپڑا خرید لایا جس کا استعمال وہاں نہیں ہوتا ہے تو وکیل خود اس خریداری کا ذمہ دار ہوگا۔ موکل کے ذمہ وہ خریداری لازم نہیں ہوگی۔

۳- اگر کسی شخص نے اپنا مال دوسرے کے پاس امانت رکھا تو "مودع" (جس کے پاس امانت رکھی گئی ہے) کی ذمہ داری ہے کہ خود مال امانت کی حفاظت کرے یا اپنی بیوی یا بالغ اولاد، خادم خاص کے ذریعہ حفاظت کرائے۔ اپنے گھر کے عاقل وبالغ افراد کے ذریعہ امانت کی حفاظت کرنے کی صورت میں مودع کو قصوروار نہیں سمجھا جائے گا لیکن امانت کا ہر مال گھر کے ہر فرد کی حفاظت میں نہیں دیا جاسکتا۔ اگر امانت کا مال کوئی جانور ہو مثلاً گھوڑا وغیرہ اور اسے مودع نے اپنے خادم یا سائس کی حفاظت میں دے دیا تو کوئی حرج نہیں لیکن جواہرات کا قیمتی ہار کسی کے

پاس امانت رکھا گیا اور اس شخص نے وہ ہار اپنے خادم کی حفاظت میں دے دیا تو اسے قصور وار قرار دیا جائے گا اور ہار ضائع ہونے کی صورت میں اسے ہار کی قیمت ادا کرنی ہوگی، کیوں کہ عرف و رواج کے اعتبار سے ہار جیسا قیمتی مال غلام کی حفاظت میں نہیں دیا جاتا۔

یہ مختصر مضمون مزید تفصیلات کا متحمل نہیں ورنہ فقہ اسلامی سے اس کی بے شمار مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔

ادلہ شرعیہ اور نص میں تعارض کی صورتیں:

لوگوں کا عرف وتعامل بسا اوقات اسلامی شریعت کے دائرہ سے تجاوز کر جاتا ہے اور شریعت کے کسی نص یا قیاس شرعی کے مخالف ہوتا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عرف جب ادلۂ شرعیہ میں سے کسی دلیل سے متصادم ہوجائے تو اسے کیا مقام دیا جائے گا۔ ایسی صورت میں عرف معتبر ہوگا یا غیر معتبر۔

ادلۂ شرعیہ سے عرف کی مخالفت کی تین صورتیں ہیں:

۱- عرف قرآن وسنت کی کسی خاص نص سے متصادم ہوجائے۔

۲- عرف قرآن وسنت کی کسی نص عام سے متعارض ہوجائے۔

۳- عرف کسی ایسے مسئلہ کے خلاف ہو جس کے بارے میں کوئی نص صریح وارد نہیں بلکہ فقہاء نے اجتہاد واستنباط کے ذریعے حکم ثابت کیا ہو۔

نص خاص اور عرف میں تصادم:

نص خاص سے مراد یہ ہے کہ وہ نص شارع کی طرف سے خاص طور پر اسی معاملہ کے بارے میں وارد ہوئی ہو جو عرف کا موضوع ہو۔ عرف اور نص دونوں کا موضوع بالکل ایک ہو، نص عام سے مراد یہ ہے کہ نص کے اندر کوئی ایسا عام حکم ہو جو موضوع عرف کو بھی شامل ہو، عرف نص

کے افراد میں سے ایک فرد ہو۔ نص کا موضوع عام ہو اور عرف کا خاص۔

عرف اگر نص خاص سے متصادم ہو تو تمام فقہاء اور مجتہدین کے نزدیک عرف مسترد کر دیا جائے گا۔ اور نص خاص پر عمل کیا جائے گا۔ خواہ عرف عام ہو یا خاص شریعت اسلامی نے خرید وفروخت، لین دین، تمدن ومعاشرت کے سلسلہ کے بہت سے جاہلی عرفوں کو ممنوع قرار دیا۔ دور جاہلیت میں متبنیٰ بنانے کا عرف تھا۔ قرآن نے اسے غیر معتبر اور بے بنیاد قرار دیا۔ جاہلیت میں بیع منابذہ، ملامسہ اور بیع ملاقحہ وغیرہ کا رواج تھا۔ شریعت نے اس طرح کے خرید وفروخت سے سختی سے منع کیا، دور جاہلیت میں مدیون (مقروض) کو غلام بنا لینے کا عرف تھا۔ شریعت نے اس پر پابندی عائد کی۔ غرضیکہ زندگی کے مختلف میدانوں میں دور جاہلیت میں رائج سیکڑوں عادات واعراف کو اسلام نے بہ یک جنبش قلم ختم کر دیا۔

اسلام دنیا میں صالح وپُر امن، خداترس، انصاف پسند معاشرہ برپا کرنا چاہتا ہے۔ ایک ایسا معاشرہ جو اسلام کے بنیادی عقائد، اساسی تصورات سے ہم آہنگ ہو، اسلامی قانون اس مطلوبہ اسلامی معاشرہ کو وجود میں لانے کا قوی ترین ذریعہ ہے۔ قرآن وسنت کے تشریعی نصوص میں انھیں باتوں سے روکا گیا ہے جو مطلوبہ اسلامی معاشرہ کے منافی ہیں اور اسلام کے اساسی تصورات سے متصادم ہیں۔ اور انھیں باتوں کا حکم دیا گیا ہے جو مطلوبہ مثالی معاشرہ کی تشکیل میں معاون ہوں۔ اس لئے قرآن وسنت کے نصوص میں متعین طور پر جن چیزوں سے منع کیا گیا ہے۔ اگر مسلم معاشرہ میں ایسی کوئی چیز سو فیصد رواج پا جائے تو بھی اسلامی شریعت اسے سند جواز نہیں دیتی۔

اسلامی شریعت الٰہی شریعت ہے۔ اس کا مقصد لوگوں کی خواہشات مفادات اور عادات کی پیروی نہیں ہے، بلکہ انسانی خواہشات وعادات کو کنٹرول کرنا اور انھیں صحیح رخ دینا ہے۔ وضعی قوانین جو بڑی حد تک معاشرہ کی خواہشات اور مفادات کے ماتحت ہوتے ہیں وہ

بھی عرف کو یہ حیثیت نہیں دیتے کہ قانون کی ساری دفعات اس کے سامنے بے معنی ہو کر رہ جائیں۔ قانون کی واضح اور صریح دفعات کے خلاف قائم ہونے والے عرف کو مسترد کر دیا جاتا ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ اعمال ومعاملات کے میدان میں شریعت اسلامی نے جن حدود تک مکلفین کو آزادی دے رکھی ہے اور خود قانون سازی نہیں کی ہے وہیں تک عرف کا دائرۂ اثر ہے۔ جن معاملات میں اسلامی شریعت نے خود پوری صراحت کے ساتھ قانون سازی کی اور احکام کی حدبندی کی ہے۔ ان کے بارے میں عرف وعادت ناروا اور غیر معتبر ہے۔ علامہ ابن عابدین نص اور عرف کے تصادم کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"إذا خالف العرف الدليل الشرعی، فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترک النص۔ فلا شک فی رده کتعارف الناس كثيراً من المحرمات من الرباء وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب وغير ذلک مما ورد تحريمه نصاً" (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۴)۔

(اگر عرف دلیل شرعی کے مخالف ہو تو اگر ہر اعتبار سے دلیل شرعی کے مخالف ہو کہ اس کو اختیار کرنے سے نص کا ترک کرنا لازم آئے تو اس عرف کو رد کرنے میں کوئی شبہ نہیں مثلاً لوگوں کا بہت سے محرمات، یعنی سود، شراب نوشی، ریشم اور سونا پہننے کا عادی ہو جانا ان کے علاوہ اور دوسری چیزیں جن کی حرمت منصوص ہے)۔

علامہ شاطبی نے "الموافقات" میں عرف وعادت پر بہت اچھی بحث کی ہے انھوں نے نصوص شرعیہ سے متصادم عادات پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

"العوائد المستمرة ضربان: "أحدهما" العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعی أو نفاها ومعنى ذلک أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً

أونهى عنها كراهية أوتحريما أو أذن فيها فعلا وتركا، والضرب الثانى هى العوائد الجارية بين الخلق بما ليس فى نفيه ولا إثباته دليل شرعى (فأما الأول) فثابت أبدا كسائر الأمور الشرعية كما قالوا فى سلب العبد أهلية الشهادة، وفى الأمر بإزالة النجاسات وطهارة التأهب للمناجاة وستر العورات والنهى عن الطواف بالبيت على العرى وما أشبه ذلک من العوائد الجارية بين الناس إما حسنة عند الشارع أو قبيحة فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع فلا تبديل لها وإن اختلف آراء المكلفين فيها فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحا ولا القبيح حسنا حتى يقال مثلا إن قبول شهادة العبد لا تاباه محاسن العادات الآن فلنجزه أو أن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح فلنجزه أو غير ذلک إذ لوصح مثل هذا لكان نسخا للأحكام المستقرة المستمرة والنسخ بعد موت النبى ﷺ باطل فرفع العوائد الشرعية باطل"

(الموافقات للشاطبی ۲/ ۲۸۳-۲۸۴، دارالمعرفہ بیروت)۔

(عادات مستمرہ کی دوقسمیں ہیں: (۱) وہ عادات شرعیہ (جن عادتوں کا شرع نے اعتبار کیا ہے) جنھیں دلیل شرعی نے برقرار رکھا ہے یا نفی کی ہے، یعنی شریعت نے اسے واجب یا مستحب یا حرام یا مکروہ یا جائز کہا ہے، (۲) سماج کی وہ عادات جن کا شریعت نے نہ انکار کیا ہے نہ اثبات۔ عادات کی پہلی قسم تمام امور شرعیہ کی طرح ہمیشہ ثابت رہے گی، مثلاً غلام کا شہادت کے قابل نہ ہونا۔ ناپاکیوں کے ازالہ کا حکم اللہ سے سرگوشی کے لئے۔ نماز کے لئے طہارت اور ستر عورت کا حکم۔ برہنہ حالت میں خانہ کعبہ کے طواف سے ممانعت اور اس طرح کی دوسری عادات جو معاشرہ میں مروج ہیں جنھیں شریعت نے اچھا یا برا قرار دیا ہے۔ یہ سب عادات منجملہ ان امور کے ہیں جو احکام شرع کے تحت داخل ہیں، لہٰذا ان میں تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ اگر ان کے بارے

میں مکلفین کی رائے تبدیل ہو جائے تو بھی ان میں جو چیزیں اچھی ہیں وہ بری نہیں ہو سکتیں اور جو بری ہیں وہ اچھی نہیں ہو سکتیں۔

مثلاً یہ کہا جانے لگے کہ اس دور کے عرف میں غلام کی گواہی قبول کرنا معیوب اور بری بات نہیں ہے، لہٰذا ہم غلاموں کی شہادت قبول کرنے کو جائز کہہ دیں یا آجکل کشف عورت معیوب اور قبیح نہیں ہے، لہٰذا ہم اسے جائز قرار دیں یا اس طرح کی اور باتیں۔ کیوں کہ اگر اس طرح کی بات درست مان لی جائے تو شریعت کے دائمی اور پائدار احکام کی منسوخی لازم آئے گی اور حضور ﷺ کی وفات کے بعد نسخ احکام باطل ہے، لہٰذا ان عادات شرعیہ کو ختم کرنا بھی باطل ہے)۔

نص عرفی اور عرف میں تصادم:

نص خاص اور عرف کے تصادم کی بحث ختم کرنے سے پہلے اس ذیل میں امام ابو یوسفؒ کے ایک انقلاب آفریں نظریہ کا ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ کا نظریہ (مسلک) یہ ہے کہ قرآن وسنت کے بعض نصوص عرف پر مبنی ہوتے ہیں، یعنی نصوص کے وارد ہونے کے زمانے میں جو عرف تھا اسی کی بنا پر ان نصوص میں حکم لگایا گیا ہے۔ ایسے نصوص کو ہم ''نصوص عرفیہ'' کا نام دے سکتے ہیں۔ نصوص عرفیہ کے بارے میں امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ کسی زمانہ میں اگر عرف تبدیل ہو گیا اور دور نبوی کا عرف ختم ہو گیا جس کی بنا پر نص میں حکم لگایا گیا تھا تو حکم بھی تبدیل ہو جائے گا۔ اور نئے عرف کے مطابق نیا حکم نافذ ہو گا۔ ایسا کرنا نص کا ترک وابطال نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ اس کی حیثیت ایسی ہو گی جیسے علت ختم ہونے کی بنا پر حکم ختم ہو جائے۔ اس لئے کہ نص میں مذکورہ حکم کی علت وہی عرف تھا جو اب تبدیل ہو چکا۔ امام ابو یوسف کے اس نظریہ کو ایک مثال

سے بخوبی سمجھا جا سکتا ہے۔

اموال ربویہ میں اگر ایک ہی جنس کے مال کی باہم خرید وفرخت ہو رہی ہو، مثلاً سونے کی فروختگی سونے کے بدلے میں یا چاندی کی فروختگی چاندی کے بدلے میں تو شریعت نے خرید وفروخت میں برابری لازم کی ہے اور کمی بیشی کے ساتھ فروختگی کو ربو (سود) قرار دیا ہے، اموال ربویہ میں سے جن اموال کے مکیل یا موزون ہونے کی صراحت قرآن وسنت میں نہیں آئی۔ ان کے بارے میں تو ائمہ کا اتفاق ہے کہ ان کا مکیل یا موزون ہونا عرف پر دائر ہوگا۔ ان میں سے جو چیز جس زمانے میں کیلی یا وزنی ہوگی اس میں اسی اعتبار سے برابری لازم ہے۔ لیکن چھ ۶ چیزوں کے بارے میں حدیث میں صراحت وارد ہے۔ سونے اور چاندی کو حدیث شریف میں تولی جانے والی چیز قرار دیا ہے اور ان میں وزن کے حساب سے برابری لازم کی ہے۔ گیہوں، جو، نمک اور کھجور کو حدیث میں مکیل قرار دیا ہے ان میں سے کیل (ناپ) کے حساب سے برابری لازم کی ہے۔ امام ابوحنیفہ اور اکثر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جن چیزوں کو حدیث میں موزون قرار دیا وہ قیامت تک کے لئے موزون ہوگی اگرچہ اسے وزن کرنے کا رواج ختم ہو گیا ہو۔ اور جن چیزوں کو نبی اکرم ﷺ نے کیلی قرار دیا وہ قیامت تک کے لئے کیلی ہے ان میں کیل کے حساب سے برابری لازم ہے۔ خواہ اسے کیل کرنے کا رواج ختم ہو گیا ہو۔ مثلاً آجکل گیہوں، جو، نمک، کھجور کے کیل کرنے کا رواج ختم ہو گیا ہے اور آج کے عرف کے اعتبار سے یہ چاروں چیزیں موزونات میں شمار ہوتی ہیں۔ پھر بھی اگر گیہوں کی فروختگی گیہوں کے بدلے میں ہو تو جمہور فقہاء کے مسلک کے اعتبار سے وزن کے حساب سے برابری کافی نہیں سمجھی جائے گی۔ بلکہ کیل کے حساب سے برابری ضروری ہوگی۔

امام ابویوسف کا مسلک اس مسئلہ میں جمہور فقہاء سے مختلف ہے وہ فرماتے ہیں کہ حدیث نبوی میں سونے چاندی کو موزون اسی لئے قرار دیا گیا کہ نبی اکرم ﷺ کے عہد میں ان

دونوں کے تولنے کا عرف ورواج تھا اور بقیہ چاروں چیزوں کو حدیث میں کیلی دورِ نبوی ﷺ کے عرف کی وجہ سے قرار دیا گیا۔ غرضیکہ حدیث میں بعض چیزوں کے کیلی یا وزنی ہونے کا فیصلہ اس زمانے کے عرف ہی کی بنا پر کیا گیا ہے۔ لہٰذا عرف تبدیل ہونے کے ساتھ حکم بھی تبدیل ہو جائے گا (اس مسئلہ کی تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو: مجموعہ رسائل ابن عابدین ج ۲، فتح القدیر لابن ہمام ۵/ ۲۸۳ مطبوعہ دار صادر بیروت)۔

علامہ ابن عابدین شامی نے اپنے قیمتی رسالہ ''نشر العرف في بناء بعض الاحكام على العرف'' میں امام ابو یوسف کے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

''امام ابو یوسف کے قول کا مطلب یہ ہے کہ حدیث میں گیہوں، جو، کھجور، نمک کو مکیلی اور سونے اور چاندی کو موزونی اس لئے کہا گیا ہے کیوں کہ یہی اس زمانہ کا عرف تھا اس حدیث میں کیلی یا وزنی کا حکم عرف وعادت ہی کی بنا پر لگایا گیا ہے حتی کہ اگر عہد نبوی میں گیہوں کے تولنے اور سونا کے ناپنے کا عرف ورواج ہوتا تو اسی کے مطابق حدیث آتی۔ چونکہ حدیث میں بعض چیزوں کے کیلی اور بعض کے وزنی قرار دے جانے کی علت عرف وعادت ہی ہے لہٰذا عرف وعادت ہی کو دیکھا جائے گا اور عرف وعادت تبدیل ہونے پر حکم بھی تبدیل ہو جائے گا۔ لہٰذا اس مسئلہ میں بدلے ہوئے جدید عرف کا اعتبار کر لینے میں نص کی مخالفت نہیں، بلکہ نص کی اتباع ہے۔ بظاہر ابن ہمام کے کلام سے اسی روایت کی ترجیح معلوم ہوتی ہے'' (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۶)۔

نصوص عرفیہ پر مزید گفتگو:

بعض نصوص کے مبنی بر عرف ہونے کا نظریہ اکثر فقہاء کے اجتہادات میں کم وبیش پایا جاتا ہے لیکن کسی نص کے بارے میں یہ حکم لگانا کہ وہ مبنی بر عرف ہے بڑا نازک وحساس اور ذمہ

داری کا کام ہے۔ کسی نص کو عرفی قرار دینا علوم اسلامیہ کا متوسط علم وادراک رکھنے والوں کے بس کی بات نہیں ہے۔ یہ انھیں عبقری فقہاء کا کام ہے جو علوم اسلامیہ خصوصاً تفسیر وحدیث، اصول فقہ، عربی ادب پر مجتہدانہ نظر رکھتے ہوں اور تقوی وصلاح، علم وصلاحیت کے ساتھ علوم اسلامیہ پر عمر کا بڑا حصہ صرف کرنے کی وجہ سے شریعت کے مقاصد واسرار سے بخوبی واقف ہوں۔ قرآن وسنت کا گہرا مطالعہ کرنے سے بعض نصوص کا مبنی بر عرف ہونا اتنا واضح اور بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں دورائے کی گنجائش نہیں۔ اس سلسلہ میں قرآن پاک سے ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔

"یا أیها الذین آمنوا لیستأذنکم الذین ملکت أیمانکم و الذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات، من قبل صلاة الفجر وحین تضعون ثیابکم من الظهیرة ومن بعد صلاة العشاء ثلث عورات لکم" (سورہ النور:۵۸)۔

(مومنو! تمہارے غلام لونڈیاں اور نابالغ بچے تین وقفہ (تین اوقات) میں تم سے اجازت لے لیا کریں (ایک تو) نماز صبح سے پہلے (دوسرے) دوپہر کو جب تم کپڑے اتار دیتے ہو اور (تیسرے) عشاء کی نماز کے بعد (یہ) تین (اوقات) تمہارے پردے کے ہیں)۔

اس آیت میں غلاموں باندیوں اور بچوں کو تین اوقات میں اجازت لینے کا جو حکم دیا ہے وہ صاف طور پر اس زمانہ کے عرف پر مبنی ہے، "ثَلٰثُ عَوْرَاتٍ لَّکُمْ" کے الفاظ نے اس آیت کا عرفی ہونا بالکل اجاگر کر دیا۔ یہ تینوں اوقات چونکہ عرب معاشرہ میں آرام کرنے اور خلوت وتنہائی کے تھے۔ اس لئے غلاموں اور بچوں کو بھی پابند کر دیا کہ ان اوقات میں بلا اجازت گھر میں داخل نہ ہوں لہٰذا اگر یہ عرف تبدیل ہو جاتا ہے تو حکم بھی لازماً تبدیل ہوگا۔ مثلاً کسی ملک میں اگر دوپہر میں آرام کرنے اور خلوت اختیار کرنے کا عرف نہ ہو تو وہاں غلاموں اور بچوں کو دوپہر میں اجازت لینے کی ضرورت نہ ہوگی اس کے برخلاف اگر کسی ملک میں ان تینوں اوقات

کے علاوہ کوئی چوتھا وقت بھی آرام کرنے اور خلوت وتنہائی کا ہوتو اس وقت بھی گھر میں داخل ہونے کے لئے غلاموں اور بچوں کو اجازت لینی ہوگی۔ آیت بالا کی تفسیر کرتے ہوئے امام رازی نے لکھا ہے:

"الآية دالة على أن الواجب اعتبار العلل فی الأحكام إذا أمكن لأنه تعالى نبه على العلة فی هذه الأوقاف الثلثة من وجهين (أحدهما) بقوله تعالى (ثلاث عورات لكم)، (والثانی) بالتنبيه على الفرق بين هذه الأوقات الثلثة وبين ما عداها بأنه ليس ذلک إلا لعلة التكشف فی هذه الأوقات الثلثة وإنه لا يؤمن وقوع التكشف فيها وليس كذلک ما عدا هذه الأوقات" (تفسیر کبیر ۳۱/۲۴)۔

(آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حتی الامکان احکام میں علتوں کا اعتبار لازم ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ان تینوں اوقات میں خاص حکم کی علت پر دو پہلوؤں سے تنبیہ فرمائی (۱) اپنے قول "ثلث عورات لكم" کے ذریعہ (۲) ان تینوں اوقات اور ان کے علاوہ دوسرے اوقات میں فرق پر تنبیہ کر کے اس فرق کی علت یہی ہے کہ یہ تینوں اوقات بے پردگی کے ہیں۔ ان اوقات میں بے پردگی ہونے کا خطرہ ہوتا ہے ان اوقات کے علاوہ دوسرے اوقات میں یہ صورت حال نہیں ہوتی)۔

احادیث نبویہ میں نص عرفی کے طور پر اس حدیث کو پیش کیا جاسکتا ہے:

"عن حرام بن محيصة عن أبيه أن ناقة للبراء بن عازب دخلت حائط رجل فأفسدت فقضى رسول الله ﷺ على أهل الأموال حفظه باليوم وعلى أهل المواشی حفظها بالليل" (معالم السنن للخطابی مع سنن ابی داؤد ۱۷۸/۳)۔

(حرام بن محیصہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ براء بن عازب کی ایک اونٹنی

ایک شخص کے باغ میں داخل ہوگئی اور اسے نقصان پہنچایا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ مال والے دن کو اپنے اموال کی حفاظت کریں اور مویشی والے رات میں اپنے مویشی کی نگہداشت رکھیں)۔

علامہ خطابیؒ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"إنما فرق بين الليل والنهار في هذا لأن في العرف إن أصحاب الحوائط والبساتين يحفظونها بالنهار ويؤكلون بها الحفاظ والنواطير ومن عادة أصحاب المواشي أن يسوموها بالنهار ويردونها مع الليل إلى المراح فمن خالف هذه العادة كان به خارجاً عن رسوم الحفظ إلى حدود التقصير والتضييع فكان كمن ألقى متاعه في طريق شارع أو تركه في غير موضع ضرر فلا يكون على أخذه قطع" (معالم السنن ۱۷۸/۳-۱۷۹)۔

(حضور اکرم ﷺ نے دن رات میں فرق اس لئے کیا کہ عرف یہ تھا کہ باغات وغیرہ کے مالکان دن میں کھیت اور باغات کی حفاظت کرتے تھے اور محافظین مقرر کرتے تھے اور مویشی والوں کی عادت یہ تھی کہ مویشیوں کو دن میں چرنے کے لئے چھوڑ دیتے تھے اور رات کو واپس لے آتے تھے تو جس نے اس عادت کی مخالفت کی وہ حفاظت کی روایات سے خروج کرنے والا اور کوتاہی نیز مال ضائع کرنے والا شمار کیا گیا وہ اس شخص کی طرح ہوگیا جس نے اپنا سامان راستے میں ڈال دیا یا غیر محفوظ جگہ چھوڑ دیا لہٰذا اس کے لینے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

حجۃ الاسلام شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے بھی اس حدیث کے بارے میں اس طرح کا کلام کیا ہے ان کی بحث کا خلاصہ یہ ہے:

حضرت براء بن عازبؓ کے قضیہ میں حضور ﷺ نے جو فرمایا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جانور اگر کھیتی کا نقصان کردے تو دونوں فریقوں کے پاس عذر موجود ہے جانوروں کا مالک یہ کہہ

سکتا ہے کہ اگر میں جانوروں کو چراگاہ میں چرنے کے لئے نہ چھوڑوں تو جانور بھوکے مرجائیں گے اور ہر وقت جانوروں کی دیکھ بھال ممکن نہیں، لہٰذا میں معذور ہوں۔ کھیت والے کو خود اپنے کھیت کی حفاظت کرنی چاہئے۔ لہٰذا کھیت کی حفاظت نہ کرکے وہ قصوروار ہوا اور اپنے مال کی بربادی کا ذریعہ بنا۔ کھیت والا یہ عذر پیش کرسکتا ہے کہ کھیت تو آبادی کے باہر ہی ہوا کرتے ہیں لہٰذا دن رات ان کی حفاظت ونگہداشت ممکن نہیں ہے۔ سارا قصور مویشی والے کا ہے کہ اس نے اپنے جانوروں کی دیکھ بھال نہیں کی اور میرا کھیت برباد کرادیا۔ غرضیکہ ہر فریق کے پاس دلیل اور عذر موجود ہے۔

لہٰذا یہ بات لازم ہوئی کہ ان کے درمیان جو عادت رائج ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے اور عادت سے تجاوز کرنے والے کو ظالم اور قصوروار قرار دیا جائے اور عادت یہ تھی کہ دن میں کھیتوں میں کام کرنے والے اور حفاظت کرنے والے رہا کرتے تھے اور رات ہوتے ہی سب لوگ کھیتوں اور باغوں کو چھوڑ کر آبادی میں رات گزارتے تھے۔

اور مویشی والے رات میں اپنے مویشیوں کو گھروں میں باندھ دیتے اور دن ہونے پر چرنے کے لئے چھوڑ دیتے تھے۔ لہٰذا حضور ﷺ نے اس مروج عرف وعادت کی خلاف ورزی کو ظلم قرار دیا (حجۃ اللہ البالغہ ۲/ ۱۵۷، مکتبہ رشیدیہ دہلی)۔

ظاہر ہے کہ جب نبی اکرم ﷺ کے اس فیصلہ کی بنا محض عرف وعادت ہے تو اگر کسی ملک یا شہر کا عرف اس کے خلاف ہو تو وہاں پر اس جگہ کے عرف کے اعتبار سے فیصلہ ہوگا اور حدیث میں دیا گیا فیصلہ من وعن نافذ نہیں ہوگا۔ مثلاً کسی جگہ کا عرف یہ ہو کہ کھیتوں اور باغات کی حفاظت کے لئے دن میں بھی لوگ موجود نہ رہتے ہوں اور مویشی پالنے والے دن میں بھی اپنے مویشیوں کی دیکھ بھال کرتے ہوں وہاں نزاع پیدا ہونے کی صورت میں اسی عرف کے اعتبار سے فیصلہ دیا جائے گا۔

نص عام اور عرف میں تعارض:

اگر عرف نص عام کے مخالف ہو یعنی عرف کا موضوع نص کے افراد میں سے ایک فرد ہو تو کیا موقف اختیار کیا جائے گا؟ یہ ایک معرکۃ الآراء مسئلہ ہے اس سلسلہ میں ایک بات پر اکثر فقہاء کا اتفاق ہے وہ یہ کہ اگر عرف نص عام کے مقارن ہے یعنی نص عام کے ورود کے وقت عہد نبوی میں بلانکیر وہ عرف موجود تھا تو اس عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کی بناء پر نص عام میں تخصیص کی جائے گی، مثلاً حدیث میں معدوم کے بیع سے منع کیا گیا ہے لیکن ایک طرف بیع سلم کو دوسری حدیث میں جائز قرار دیا گیا ہے حالانکہ اس میں معدوم کی بیع ہوتی ہے، دوسری طرف استصناع کو فقہاء نے جائز قرار دیا حالانکہ اس میں بھی غیر موجود چیز کی خریداری ہوتی ہے، کیونکہ عہد نبوی میں استصناع کا عرف عام موجود تھا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی سے اس پر کوئی نکیر منقول نہیں ہے۔ غرضیکہ عرف مقارن کی بنا پر نص عام کی تخصیص اکثر فقہاء کے نزدیک درست ہے خواہ وہ عرف قولی ہو یا عرف عملی، لیکن فقہاء شافعیہ نے عموماً عرف مقارن عملی کو نص عام کے لئے مخصص نہیں مانا ہے الا یہ کہ اسے سنت تقریری کی حیثیت حاصل ہو جائے۔

امام رازیؒ اپنے مشہور کتاب "المحصول" میں لکھتے ہیں:

"اختلفوا فی التخصیص "بالعادات" والحق أن نقول العادات إما أن یعلم من حالها أنها کانت حاصلة من زمان الرسول ﷺ وإله (ﷺ) ما کان یمنعهم منها، أو یعلم أنها ما کانت حاصلة أو لا یعلم واحد هذین الأمرین، فإن کان الأول صح التخصیص بها، لکن المخصص فی الحقیقة، هو تقریر الرسول ﷺ علیها وإن کان الثانی لم یجز التخصیص بها لأن أفعال الناس لا تکون حجة علی الشرع بل لو اجمعوا علیه لصح التخصیص بها لکن

المخصص حينئذ هو الإجماع لا العادة وإن كان الثالث كان محتملا للقسمين الأولين ومع احتمال كونه غير مخصص لا يجوز القطع بذلك، والله أعلم"

(المحصول للامام فخر الدين الرازی ۳/ ۱۹۸-۱۹۹، تحقیق الدکتور طہ جابر فیاض)۔

("عادات" کے ذریعہ نص عام میں تخصیص کے بارے میں اختلاف ہے اس مسئلہ میں حق یہ تفصیل ہے کہ عادات یا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے موجود ہوں گی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے منع نہ کرتے ہوں گے یا وہ عادات دور نبوی میں موجود نہ رہی ہوں یا ان عادات کے بارے میں معلوم نہ ہوگا کہ دور نبوی میں تھیں کہ نہیں تھیں اگر پہلی صورت ہے تو ان سے تخصیص درست ہے لیکن درحقیقت یہاں مخصص عرف نہیں بلکہ تقریر رسول ہے اور اگر عادات کی دوسری نوعیت ہے تو ان کے ذریعہ تخصیص درست نہیں کیونکہ لوگوں کے افعال شریعت کے خلاف حجت نہیں ہوتے ہیں ہاں اگر ان عادات پر اجماع ہو تو ان کے ذریعہ تخصیص درست ہے لیکن اس صورت میں تخصیص اجماع سے ہوئی نہ کہ عادات سے۔ اگر تیسری صورت ہے تو اس میں پہلی دونوں صورتوں کا امکان ہے اور مخصص نہ بننے کے احتمال کی صورت میں قطعیت سے مخصص ماننا جائز نہ ہوگا)۔

فقہاء کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ نص عام کے مقابلہ میں عرف طاری کا اعتبار ہے کہ نہیں، عرف طاری سے مراد وہ عرف ہے جو عہد نبوی میں موجود نہیں تھا، بلکہ دور نبوت کے بعد کسی زمانہ میں اس کا رواج ہوا ہو اسے عرف حادث بھی کہا جاتا ہے۔

علامہ ابن عابدین الشامی اور بعض دوسرے فقہاء کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرف عام خواہ مقارن ہو یا حادث، نص عام کے مقابلہ میں معتبر ہوگا اس کے ذریعہ نص عام میں تخصیص کردی جائے گی، ہاں اگر عرف خاص کسی نص عام کے معارض ہو تو اکثر فقہاء کے نزدیک اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ عرف خاص کو مسترد کردیا جائے گا لیکن احناف میں سے مشائخ بلخ کا

مسلک یہ ہے کہ عرف خاص کی بنا پر بھی نص عام میں تخصیص کی جائے گی، اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ شامی لکھتے ہیں:

"(فإن قلت) إن ما قدمته من أن العرف العام يصلح مخصصا للأثر ويترک به القياس إنما هو فيما إذا كان عاما من عهد الصحابة ومن بعدهم بدليل ما قالوا فی الاستصناع إن القياس عدم جوازه لكنا تركنا القياس بالتعامل به من غير نكير من أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا من علماء كل عصر وهذا حجة يترک به القياس (قلت) من نظر إلى فروعهم عرف أن المراد به ما هو أعم من ذلک الا ترى أنه نهى عن بيع وشرط وصرح الفقهاء بأن الشرط المتعارف لا يفسد البيع كشرا نعل على أن يحذوها البائع أی يقطعها، ومنه لو اشترى ثوبا أو خفا خلقا على أن يحذوها البائع ويخرزه ويسلمه فإنهم قالوا يصح للعرف فقد خصصوا إلا ثوبا لعرف وإنماً يصح دعواک تخصيص العرف العام بما ذكرته إذا ثبت أن ما ذكر من هذه المسائل ونحوها كان العرف فيها موجوداً زمن المجتهدين من الصحابة وغيرهم وإلا فيبقى على عمومه مرادا به ما قابل العرف الخاص ببلدة وهو ما تعامل عامة أهل البلاد سواء كان قديما (ويدل عليه) ما قدمناه عن الذخيرة فی رد ما قاله بعض مشايخ بلخ من اعتبارهم عرف بلخ فی بيع الشرب ونحوه بأن عرف أهل بلدة واحدة لا يترک به القياس ولا يخص به الأثر ولو كان المراد بالعرف ما ذكرته لكان حق الكلام فی الرد عليهم أن يقال العرب الحادث لا يترک به القياس، الخ" فليتأمل (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۲-۱۲۳)۔

(اگر آپ یہ کہیں کہ آپ نے پہلے جو اصول بیان کیا کہ عرف عام حدیث کے لئے

مخصص بن سکتا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا جاتا ہے اس میں عرف عام سے مراد وہ عرف ہے جو دور صحابہ سے اور اس کے بعد سے ہی عام ہو اس لئے کہ فقہاء استصناع کے سلسلہ میں یہ دلیل دیا کرتے ہیں کہ قیاس کے اعتبار سے استصناع جائز نہ ہونا چاہئے لیکن ہم نے قیاس اس لئے چھوڑ دیا کہ دور صحابہ ہی سے اس کا تعامل رہا اور کسی صحابی یا تابعی یا عالم دوراں سے اس پر نکیر منقول نہیں اور یہ ایسی دلیل ہے جس کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا جاتا ہے آپ کے جواب میں میں کہوں گا کہ فقہاء کی جزئیات پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ عرف عام سے فقہاء کی مراد اس سے کہیں عام ہے جو آپ نے بیان کیا۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ساتھ بیع اور شرط سے منع فرمایا اس کے باوجود فقہاء نے صراحت کی ہے کہ متعارف شرط بیع کو فاسد نہیں کرتی ہے مثلاً چمڑا اس شرط کے ساتھ خریدنا کہ بائع جوتے کے سائز پر اسے کاٹ دے، انھیں جزئیات میں سے یہ بھی ہے کہ کسی شخص نے پرانا کپڑا اس شرط پر خریدا کہ بائع اس میں پیوند لگا دے گا، یا پرانا موزا اس شرط پر خریدا کہ بائع اسے صحیح کر کے حوالہ کرے ان معاملات کو فقہاء نے عرف کی بنا پر درست قرار دیا اور عرف عام کو اس مفہوم کے ساتھ خاص کرنا جس کا آپ نے ذکر کیا ہے اس وقت صحیح ہوگا جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ ان مسائل اور اس طرح کے مسائل میں عرف مجتہدین صحابہ وغیرہ ہی کے عہد میں موجود تھا اور اگر یہ بات ثابت نہ ہو سکی تو عرف سے مراد وہ عرف ہوگا جو ایک شہر کے ساتھ مخصوص نہ ہو بلکہ تمام شہروں میں اس کا تعامل ہو خواہ وہ عرف قدیم ہو یا عرف حادث، ہمارے اس دعویٰ پر دلیل ذخیرہ کی وہ عبارت ہے جس کو ہم نے بیع شرب وغیرہ کے سلسلے میں بلخ کا جو عرف تھا اسے مشائخ بلخ کی طرف سے معتبر ماننے کی تردید میں نقل کیا کہ چونکہ وہ ایک شہر والوں کا عرف ہے لہذا اس کی وجہ سے نہ قیاس ترک کیا جائے گا نہ حدیث میں تخصیص کی جائے گی اگر عرف عام سے مراد وہ چیز ہوتی جو آپ نے ذکر کی ہے تو مشائخ بلخ کی تردید میں اتنا کہنا کافی تھا کہ عرف حادث کی وجہ سے قیاس

نہیں ترک کیا جاتا)۔

اوپر علامہ شامی کے مشہور رسالہ ''نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف'' سے جو اقتباس دیا گیا اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ علامہ شامی کے نزدیک عرف عام کے نص کے لئے مخصص بننے کے واسطے عرف مقارن یا عرف قدیم کی شرط نہیں ہے یعنی اس عرف کا دور نبوی یا دور صحابہ میں پایا جانا شرط نہیں ہے بلکہ عرف عام اگر حادث ہو تو بھی نص عام کے لئے مخصص بن سکتا ہے اور یہ واقعہ ہے کہ فقہ حنفی میں عرف حادث کے ذریعہ نص میں تخصیص کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں، عرف عملی کے سلسلہ میں ایسا دیکھنے میں نہیں آتا کہ فقہاء اسے محض حادث ہونے کی بنا پر مسترد کر دیتے ہوں اور اس کے ذریعہ نص کی تخصیص روا نہ رکھتے ہوں۔ فقہاء عرف عملی کو نص عام کے تعلق سے اگر مسترد کرتے ہیں تو اس عنوان سے مسترد کرتے ہیں کہ چونکہ یہ عرف ایک علاقہ یا ایک شہر کے ساتھ خاص ہے اس لئے اس کے ذریعہ نص میں تخصیص درست نہیں ہے۔ پھر یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ اگر عرف عملی کے مخصص بننے کے لئے عرف مقارن ہونے کی شرط لگائی جائے تو پھر اس عرف کے عام ہونے کی شرط لگانا نا قابل فہم ہے کیونکہ عہد نبوی میں تنہا مدینہ میں اگر کسی چیز کا عرف رہا ہو اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہ کی ہو تو اس کا نص عام کے لئے مخصص بننا ایک بدیہی مسئلہ ہے حالانکہ یہ عرف، عرف خاص ہے، عرف عام نہیں ہے نیز عرف مقارن کو عموماً سنت تقریری کی حیثیت حاصل ہوتی ہے لہٰذا اس کا مخصص بننا عرف ہونے کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ سنت تقریری ہونے کی وجہ سے ہے، اسی لئے شیخ ابوزہرہ اپنی کتاب اصول الفقہ میں لکھتے ہیں:

''ولكن ما هو العرف العام الذى يخصص به العام الظنى، ويترك به القياس؟ لقد وجدنا الفقهاء يعللون ترك القياس فى عقد الاستصناع بقولهم أن القياس عدم جوازه لكنا تركنا القياس بالتعامل به من غير نكير من احد من

الصحابة ولا من التابعين، ولا من علماء كل عصر وهذا حجة يترک بها القياس، وإن هذا العرف يصدق على الإجماع، بل هو أدق أنواعه لأنه يشمل للمجتهدين وغير المجتهدين ويشمل الصحابة ومن يجيء من بعدهم ولذلک نقول إن العرف العام هو العرف الذی يسود فی كل الأمصار من غير نظر إلى القرون الغابرة ويقابل العرف العام الصحيح، العرف الخاص وهو العرف الذی يسود فی بلد من البلدان أو إقليم من الأقاليم، أو طائفة من الناس"

(اصول الفقہ للشیخ ابی زہرہ، ص: ۲۱۷، دار الفکر العربی قاہرہ)۔

(لیکن بنیادی سوال یہ ہے کہ اس عرف عام کی حقیقت کیا ہے جس کے ذریعہ نص عام ظنی میں تخصیص کی جاتی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس ترک کردیا جاتا ہے؟ عقد استصناع کے سلسلے میں ترک قیاس کی علت کچھ فقہاء اس طرح بیان کرتے ہیں قیاس کے اعتبار سے تو استصناع کو جائز نہ ہونا چاہئے لیکن ہم نے اس کے بارے میں قیاس اس لئے ترک کردیا کہ کسی صحابی یا تابعی یا عالم زمانہ کی طرف سے نکیر کے بغیر استصناع کا تعامل تھا اور یہ ایسی دلیل ہے جس کی بنا پر قیاس ترک کردیا جاتا ہے۔ یہ عرف تو اجماع پر صادق آرہا ہے بلکہ یہ تو اجماع کی سب سے اہم قسم ہے کیونکہ اس میں مجتہدین، غیر مجتہدین، صحابہؓ اور ان کے بعد کے لوگ سب شریک ہوتے ہیں اسی لئے میں کہتا ہوں کہ عرف عام سے مراد وہی عرف ہے جس کا رواج تمام شہروں میں ہوں، گذشتہ صدیوں سے قطع نظر عرف عام صحیح کا بالمقابل عرف خاص ہے، عرف خاص وہ عرف ہے جس کا رواج صرف ایک شہر یا ایک ملک یا ایک طبقہ میں ہو)۔

دور حاضر کے دو مشہور فقہاء شیخ احمد فہمی ابوسنہ اور شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء نے علامہ شامی کے نظریہ کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عرف قولی کی طرح عرف عملی بھی نص عام کے لئے اسی وقت مخصص ہوگا جب کہ وہ عرف مقارن ہو۔ یعنی نص عام کے ورود کے وقت ہی سے وہ عرف عملی

موجود ہو، عرف عملی حادث سے نص عام میں تخصیص درست نہیں، اس مسئلہ پر شیخ احمد فہمی ابوسنہ نے اپنی کتاب "العرف والعادة فی رأی الفقهاء" میں مفصل گفتگو کی ہے انہیں کی بحث کا خلاصہ مصطفیٰ احمد زرقاء نے پیش کیا ہے شیخ زرقاء لکھتے ہیں:

"نص عام کا مخالف عرف اگر اس نص کے بعد وجود میں آیا ہو تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ عرف معتبر نہیں ہوگا، اس کے ذریعہ نص شرعی میں تخصیص درست نہیں ہوگی، اگر چہ یہ عرف حادث عام ہی ہو، اس لئے کہ عرف حادث کے وجود میں آنے سے پہلے ہی اس نص کا مفہوم متعین ہو چکا ہے اس سے شارع کی مراد جانی جا چکی ہے نص کے وارد ہونے کے وقت ہی سے اس نص کا نفاذ بھی ہو چکا ہے لہٰذا بعد میں وجود میں آنے والے مخالف عرف کے ذریعہ اگر اس نص کی تخصیص جائز ہو تو یہ عرف کے ذریعہ نص شرعی کو منسوخ کرنا ہوگا اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے ورنہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ شریعت کے اکثر احکام کی جگہ نئے نئے عرف لے لیں گے اور شریعت بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔" (المدخل الفقهی العام للزرقاء ۲/۸۹۹-۹۰۰)۔

شیخ احمد فہمی ابوسنہ اور شیخ مصطفیٰ زرقاء نے عرف عملی حادث کے ذریعہ نص عام میں تخصیص نہ کئے جانے کا جو نظریہ پیش کیا ہے اس کے لئے سب سے بڑا چیلنج یہ تھا کہ فقہ حنفی میں عرف عملی حادث کے ذریعہ نص میں تخصیص کی بہت سی مثالیں پائی جاتی ہیں، اس مشکل کا دونوں حضرات نے اپنے اپنے طور پر حل تلاش کیا اور اس طرح کے مسائل کے لئے استثناء پیدا کرنے کی کوشش کی۔

شیخ احمد فہمی ابوسنہ نے استثنائی قاعدہ اس طرح بیان کیا کہ اگر عرف طاری کے لئے کوئی شرعی بنیاد ہو یعنی نص خاص یا اجماع یا ضرورت سے اس کی تائید ہوتی ہو تو اس عرف طاری کا اعتبار ہوگا خواہ وہ نص خاص ہی کے مخالف ہو اور اگر ان تینوں میں سے کسی ایک سے بھی عرف طاری کا ثبوت نہ ملتا ہو تو وہ قطعاً ناقابل اعتبار ہے (المدخل الفقهی العام ۲/۹۱۲)۔

شیخ احمد ابوسنہ نے فقہ حنفی کے ان مسائل کو جن میں عرف طاری کی بنا پر نص عام میں تخصیص کی گئی ہے اس بات پر محمول کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ ان مسائل میں عرف طاری کی تائید اجماع یا ضرورت سے ہوتی ہے لیکن یہ واقعہ ہے کہ اس طرح کی تمام مثالوں میں یہ استثنائی قاعدہ جاری نہیں ہوتا بلکہ اس قاعدہ کو جاری کرنے میں خاصا تکلف محسوس ہوتا ہے پھر یہ تو نص خاص اجماع اور ضرورت سے تخصیص ہوئی عرف کی بنیاد پر تخصیص نہیں ہوئی۔

شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء نے مذکورہ بالا اشکل کا جو حل تلاش کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے ''فقہی جزئیات کے تتبع اور فقہاء کی تعلیلات پر غور کرنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ نص شرعی کے مخالف عرف حادث کا دو حالتوں میں اعتبار کیا جاتا ہے۔

۱- جب نص شرعی کی بنیاد عرف ہو۔

۲- جب نص شرعی کی علت کوئی ایسی چیز ہو جو عرف حادث کے ذریعہ زائل ہوگئی ہو خواہ نص کی اس علت کا علم نص کے الفاظ سے ہوا ہو یا اجتہاد و استنباط کے ذریعہ کیونکہ عرف حادث کے ذریعہ جب نص کی علت زائل ہوگئی تو عرف حادث اور نص کا اختلاف محض ظاہری اختلاف ہو کر رہ گیا، اس لئے کہ اصول فقہ میں یہ بات مسلم ہے کہ حکم شرعی کا دارومدار علت پر ہوتا ہے، علت پائی گئی تو حکم شرعی باقی رہتا ہے ورنہ زائل ہو جاتا ہے (المدخل الفقہی العام ۲/ ۹۰۴)۔

شیخ زرقاء نے جن دو صورتوں کے عرف حادث کے معتبر ہونے کا حکم لگایا ہے ان میں سے پہلی صورت کا بیان تفصیل سے آچکا ہے، نصوص عرفیہ کی بحث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ نص عرف خواہ عام ہو یا خاص عرف کے تبدیل ہونے پر اس کا حکم برقرار نہیں رہے گا، ہاں استثناء کی دوسری صورت بلاشبہ شیخ زرقاء کی اپنی دریافت ہے اور کسی حد تک معقول بھی ہے، لیکن فقہ حنفی میں عرف حادث کے ذریعہ نص عام میں تخصیص کی جو جزئیات موجود ہیں ان سب کو مذکورہ بالا دونوں استثنائی قاعدوں میں داخل کرنے کی کوشش تکلف سے خالی نہیں۔

شیخ زرقاء نے اپنے دوسرے استثنائی قاعدہ کی تطبیق تین مثالوں میں کرنے کی کوشش کی ہے ان میں سے دو مثالیں میرے نزدیک موضوع سے غیر متعلق ہیں، صرف ایک مثال موضوع زیر بحث سے تعلق رکھتی ہے اس کا تجزیہ پیش کیا جاتا ہے۔

نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ آپ نے ایک ساتھ بیع اور شرط سے منع فرمایا، اس حدیث کی بنا پر فقہاء احناف نے خرید وفروخت میں ہر ایسی شرط کو مفسد بیع قرار دیا جس میں بائع یا مشتری یا مبیع کا فائدہ ہو اور وہ شرط بیع کے بنیادی حکم سے خارج ہو، مثلاً کوئی شخص دوسرے شخص سے گیہوں اس شرط پر خریدے کہ بیچنے والا گیہوں پیس کر آٹا اس کے حوالے کرے گا لیکن فقہاء احناف نے تصریح کی ہے کہ اس قاعدہ سے دو طرح کی شرطیں مستثنیٰ ہیں۔

۱- ایسی شرط جس کے جواز کی صراحت کسی نص شرعی میں آگئی ہے۔

۲- ایسی شرطیں جو معاشرہ میں مروج ہوگئی ہیں۔

اس دوسری دفعہ کے تحت ہمارے فقہاء نے ایسی بہت سی شرطوں کو جائز قرار دیا جو عہد نبوی میں مروج نہیں تھیں بلکہ ان کا رواج مختلف ادوار میں اور مختلف ملکوں میں ہوا، شیخ مصطفیٰ زرقاء نے اس مسئلہ کو اپنے دوسرے استثنائی قاعدہ میں داخل کرنے کی کوشش کی اور ''عنایہ شرح ہدایہ'' کی مدد سے اس مسئلہ کی توجیہ اس طرح کی کہ نبی اکرم ﷺ کا بیع میں شرط لگانے سے منع کرنا اس بنا پر تھا کہ اس طرح کی زائد شرطیں اکثر وبیشتر عاقدین کے درمیان نزاع کا باعث بنتی ہیں اور ان کی تنفیذ اور طریقۂ تنفیذ کے بارے میں باہم فریقین میں نزاع کا اندیشہ ہو جاتا ہے چونکہ اس شرط کے معروف اور مالوف ہونے کی وجہ سے وہ علت ہی ختم ہوگئی جو شرط لگانے سے ممانعت کی بنیاد تھی اس لئے وہ شرط معتبر ہوگئی (اس بحث کی تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو: فتح القدیر ۶/۷۶-۷۸، العنایہ علی ہامش فتح القدیر ۶/۷۷-۷۸، داراحیاء التراث العربی بیروت)۔

صاحب عنایہ نے زائد شرطوں کے مفسد ہونے کی جو علت بیان کی ہے وہ خود اپنی جگہ

محل نظر ہے، یہ کہنا کہ ہر وہ شرط جس کا عرف ورواج نہ ہو وہ موجب نزاع بن سکتی ہے کسی طرح درست نہیں۔ بہت سی ایسی شرطیں جو انتہائی واضح اور صریح ہیں اور ان میں طریقہ تنفیذ کا نزاع پیدا ہونے کا بھی سوال نہیں انھیں بھی فقہاء احناف نے مفسد بیع قرار دیا ہے مثلاً کوئی شخص اپنا غلام اس شرط کے ساتھ بیچے کہ خریدنے والا اسے فوراً آزاد کردے یا اسے مُدَبَّر بنادے یا کسی شخص نے مکان اس شرط کے ساتھ بیچا کہ ایک مہینہ وہ مکان خریدنے والے کے حوالہ نہ کرے گا، کتاب البیوع میں شروط مفسدہ کے تحت فقہاء نے بہت سی ایسی شرطوں کو شمار کرایا ہے کہ اگر ان کو صحیح مان لیا جائے تو دور دور نزاع کا کوئی امکان نہیں، پھر بھی ان شرطوں کو فقہاء نے مفسد بیع قرار دیا ہے لہٰذا اگر بیع میں شرط لگانے کی ممانعت تنہا اس علت کی بنا پر تھی کہ ان سے نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ ہے تو اس طرح کی صریح اور واضح شرطوں کو مفسد بیع قرار دینا کوئی معنیٰ نہیں رکھتا اس لئے میرے خیال میں زیر بحث مسئلہ کو شیخ مصطفیٰ زرقاء نے اپنے دوسرے استثنائی قاعدہ میں شامل کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ زیادہ کامیاب نہیں۔

فقہ حنفی کے جن مسائل میں عرف طاری کے ذریعہ نص عام میں تخصیص کی گئی ہے، ان کا گہرائی سے جائزہ لینے پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ جو نصوص اپنے معنیٰ پر واضح طور پر دلالت نہیں کرتے یعنی ظنی الدلالۃ ہیں یا ان کے مقابلہ میں دوسرے نصوص موجود ہیں جس کی وجہ سے وہ مسئلہ ائمہ کے درمیان مختلف فیہ ہوگیا، اس طرح کے نصوص میں فقہاء احناف عرف طاری کے ذریعہ تخصیص درست سمجھتے ہیں جیسا کہ علامہ شامی کی تحقیق سے معلوم ہوا۔

عرف اور قیاس میں تعارض:

اگر عرف نص کے خلاف نہیں ہے بلکہ فقہاء قیاس واستنباط کے ذریعہ جو احکام شرعیہ بیان کرتے ہیں ان کے خلاف ہے تو اکثر فقہاء کے نزدیک عرف کو ترجیح حاصل ہوگی خواہ عرف قدیم ہو یا حادث شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء لکھتے ہیں:

"الاجتهادات الإسلامية تكاد تكون متفقة على أن الحكم القياسى يترك للعرف ولو كان عرفا حادثا لأن المفروض عندنا أن هذا العرف لا يعارضه نص خاص ولا عام معارضة مباشرةً والعرف غالباً دليل الحاجة فهو أقوى من القياس فيترجح عليه عند التعارض" (المدخل الفقهی العام ۲/ ۹۱۳)۔

(اسلام کے تمام اجتہادی مکتب فکر تقریبا اس بات پر متفق ہیں کہ حکم قیاسی عرف کی وجہ سے ترک کردیا جائے گا اگرچہ عرف حادث ہی ہو اس لئے کہ یہ بات مان لی گئی کہ اس عرف کا نہ براہ راست نص خاص سے ٹکراؤ ہے اور نہ نص عام سے اور عرف اکثر حالات میں حاجب پر دلالت کرتا ہے لہٰذا وہ قیاس سے قوی تر ہوگا اور تعارض کے وقت قیاس پر اسے ترجیح حاصل ہوگی)۔

فقہ اسلامی کے مختلف مسالک کا مطالعہ کرنے والے بخوبی جانتے ہیں کہ ہر مکتب فکر کے فقہاء نے بدلتے ہوئے عرف کے پیش نظر اجتہادی مسائل کے احکام میں تبدیلیاں کی ہیں، فقہ حنفی اور فقہ مالکی میں مسائل استحسانیہ کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ استحسانی مسائل کی ایک بڑی تعداد ایسی ہے جن میں عرف کی بنا پر قیاس کو ترک کیا گیا ہے فقہ حنفی سے اس طرح کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

۱- امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں مال نہیں ہیں، امام ابوحنیفہؒ نے شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے کو دوسرے کیڑے مکوڑوں پر قیاس کرتے ہوئے غیر مال قرار دیا لیکن جب ان کی خرید وفروخت کا عام رواج ہوگیا تو انھوں نے ان دونوں کو مال قرار دے کر ان کی بیع وشراء جائز قرار دی اور عرف کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کردیا۔

۲- قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر قاضی دعویٰ کی سماعت کرے اور فریقین کے بیانات وغیرہ سننے کے بعد اس پر فیصلہ صادر کرے لیکن فقہاء نے اس قیاس کو مختلف مسائل میں عرف کی بنا

پر ترک کردیا ہے، مثلاً جو عورت نکاح کے بعد رخصت ہوکر شوہر کے گھر جاچکی ہے اگر وہ دعویٰ کرے کہ شوہر نے اس کا مہر معجّل بالکل نہیں ادا کیا، اس لئے اسے پورا مہر معجّل دلایا جائے تو اس کا یہ دعویٰ قابل سماعت نہیں ہوگا، قاضی مدعی علیہ شوہر سے تفتیش کے بغیر یہ دعویٰ مسترد کردے گا، کیونکہ فقہاء کے دور میں سو فیصد یہ عرف تھا کہ عورت پورا مہر معجّل یا اس کا کچھ حصہ وصول کئے بغیر شوہر کے یہاں جاتی نہیں تھی اس عرف کی بنا پر قیاس کو ترک کردیا گیا۔

۳- قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ صاحب دین یا اس کے نائب شرعی (ولی یا وکیل) کے علاوہ کسی اور کو دین کی حوالگی درست نہ ہو اور مدیون صاحب دین یا اس کے نائب شرعی کے علاوہ اور کو دین ادا کرنے سے بری الذمہ نہ قرار دیا جائے لیکن فقہاء نے اس قیاس کو بعض مسائل میں عرف کی بنا پر ترک کردیا ہے، مثلاً باکرہ بالغہ لڑکی کا مہر اگر باپ نے یا باپ نہ ہونے کی صورت میں دادا نے اس کے شوہر سے وصول کرلیا تو شوہر مہر سے بری الذمہ ہوجائے گا، عورت کو دوبارہ مہر کا مطالبہ کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا کیونکہ عرف میں باپ یا دادا کا مہر پر قبضہ کرنا عورت کا قبضہ تصور کیا جاتا ہے۔

ائمہ احناف کے معتبر و مستند ترین ذخیرۂ اقوال کو جو امام محمدؒ کی چھ مشہور کتابوں پر مشتمل ہے ظاہر الروایہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اگر ائمہ احناف سے کسی مسئلہ میں مختلف روایات منقول ہوں تو عموماً ظاہر الروایہ کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے اپنے رسالہ میں بہت تفصیل سے اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے کہ ظاہر الروایہ کے جن مسائل کی بنیاد استنباط اور قیاس ہے اگر عرف ان کے مخالف ہوجائے تو عرف کو ظاہر الروایہ پر ترجیح دی جائے گی، اس کے بعد علامہ شامی نے ان مسائل کی ایک طویل فہرست پیش کی ہے جن میں بعد کے فقہاء احناف نے عرف و حالات کی تبدیلی یا اہل زمانہ میں بگاڑ آجانے کی بنا پر ائمہ احناف کے اصل اجتہادات کو ترک کردیا اور نئے احکام جاری کئے، متعدد صفحات میں ایسی فقہی مثالیں ذکر کرنے کے بعد علامہ

شامی لکھتے ہیں:

"(فهٰذا) كله وأمثاله دلائل واضحة علىٰ أن المفتى ليس له الجمود على المنقول فى كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله وإلا يضيع حقوقاً كثيرة ويكون ضرروة أعظم من نفعه"۔

(یہ سب مسائل اور اس طرح کے دوسرے مسائل اس بات پر واضح دلائل ہیں کہ مفتی کے لئے یہ جائز نہیں کہ زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت کے بغیر اس مسئلہ پر جمود اختیار کرلے جو ظاہر روایت کی کتابوں میں منقول ہے ورنہ وہ بہت سے حقوق ضائع کردے گا اور اس کا نقصان نفع سے بڑھ جائے گا)۔

علامہ شامی نے لکھا ہے کہ ظاہر الروایۃ کے مقابلہ میں عرف عام ہی کو ترجیح حاصل نہ ہوگی، بلکہ عرف خاص کو بھی ظاہر الروایۃ پر ترجیح دی جائے گی۔

"(إن قلت) إذا كان على المفتى اتباع المعروف وإن خالف المنصوص عليه فى كتب ظاهر الرواية فهل هنا فرق بين العرف العام والعرف الخاص كما فى القسم الأول وهو ما خالف فيه العرف النص الشرعى (قلت) لا فرق بينهما إلا من جهة أن العرف العام يثبت به الحكم العام والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص (وما حاصله) أن حكم العرف يثبت على أهله عاماً أو خاصاً فالعرف العام فى سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد والخاص فى بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط" (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱۲۹، ۱۳۰)۔

مسائل عرفیہ:

قرآن وسنت کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف احکام شرعیہ کے ثانوی مآخذ میں

شامل ہے فقہ اسلامی کے ہزاروں مسائل عرف وعادت پر مبنی ہیں، فقہاء کرام نے عرف وعادت کو بنیاد بنا کر ان مسائل میں حکم شرعی بیان کیا، فقہ اسلامی کے تمام ابواب خصوصاً معاملات کے باب میں مسائل عرفیہ اس کثرت سے ہیں کہ ان کا استقصاء کرنے کے لئے ضخیم کتاب کی ضرورت ہے، فقہ اسلامی کے جن مسائل کی بنیاد عرف وعادت پر ہے ان میں عرف کی تبدیلی سے حکم کی تبدیلی بالکل بدیہی بات ہے، مسائل عرفیہ کے بارے میں سارے ائمہ کا اتفاق ہے کہ عرف بدلنے سے حکم تبدیل ہو کر نئے عرف کے مطابق ہو جائے گا، امام قرافی مالکی سائل کے بارے میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"إن إجراء الأحكام التی مدرکها العوائد مع تغیر تلک العوائد خلاف الإجماع وجهالة فی الدین بل کل ما هو یتبع العوائد یتغیر الحکم فیه عند تغیر العادة إلی ما تقتضیه العادة المتجددة، لیس هذا تجدیداً للاجتهاد من المقلدین حتی یشترط فیه أهلیة الاجتهاد بل هذه قاعده اجتهد فیها العلماء وأجمعوا علیها فنحن نتبعهم فیها من غیر استیناف اجتهاد۔

ألا تری أنهم أجمعوا علی أن المعاملات إذا أطلق فیها الثمن یحمل علی غالب النقود، فإذا کانت العادة نقداً معیناً حملنا الإطلاق علیه فإذا انتقلت العادة إلی غیره عینا ما انتقلت العادة إلیه وألغینا الأول لانتقال العادة عنه......

بل ولا یشترط تغیر العادة بل لو خرجنا نحن من ذلک البلد إلی بلد آخر، عوائدهم علی خلاف عادة أهل البلد الذی کنا فیه وکذلک إذا قدم علینا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذی نحن فیه لم نفته إلا لعادة بلده دون عادة بلدنا" (الاحکام للقرافی ص:۲۳۱-۲۳۲ تحقیق عبدالفتاح ابوغدہ)۔

(جن احکام کی بنیاد عادات ہیں انھیں عادات تبدیل ہونے کے باوجود جاری رکھنا

اجماع کی خلاف ورزی اور دین سے ناواقفیت ہے، تمام وہ احکام جو عادات کے تابع ہوں ان میں عادت تبدیل ہونے کی صورت میں حکم تبدیل ہوکرنئی عادت کے مطابق ہوجائے گا ایسا کرنا مقلدین کی طرف سے اجتہاد کی تجدید نہیں ہے کہ اس کے لئے اہلیت اجتہاد کی شرط ہو بلکہ یہ ایک ایسا قاعدہ ہے جس کے بارے میں علماء نے اجتہاد کر کے اجماع کرلیا ہے لہٰذا اس قاعدہ میں ہم کوئی نیا اجتہاد کئے بغیر انھیں علماء کی اتباع کررہے ہیں۔

اسی لئے تو فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ معاملات میں جب مطلق ثمن بولا جائے تو اس سے سب سے زیادہ مروج سکہ مراد ہوگا تو اگر کسی معین سکہ کا رواج ہوتو ہم ثمن کو اسی پر محمول کریں گے اور اگر اس کی جگہ دوسرے سکہ کا رواج ہوگیا تو ہم نے نیا مروج سکہ ثمن کے مصداق کے طور پر معین کردیا اور پہلے والے کو القط کردیا انتقال عرف کی بنا پر بلکہ عادت تبدیل ہونے کی بھی شرط نہیں ہے اگر ہم اس شہر سے دوسرے شہر گئے جہاں کی عادت پہلے شہر کی عادات سے مختلف ہیں تو ہم دوسرے شہر والوں کو وہاں کی عادات کے اعتبار سے فتویٰ دیں گے اور اپنے پہلے شہر کی عادت کا اعتبار نہ کریں گے، اسی طرح اگر ہمارے پاس کوئی شخص ایسے شہر سے آیا جہاں کی عادات ہمارے شہر سے مختلف ہیں تو ہم اس نو وارد کو اس کے شہر کی عادت کے مطابق فتویٰ دیں گے)۔

امام ابوحنیفہ کے دور میں سیاہ رنگ عیب شمار ہوتا تھا اس لئے انھوں نے مسئلہ بیان کیا کہ غاصب نے اگر مغصوبہ کپڑے کو سیاہ رنگ میں رنگ دیا تو یہ کپڑے کو عیب دار بنانا شمار ہوگا لہٰذا مالک کو اختیار ہوگا کہ یا تو اپنے کپڑے سے دستبردار ہوجائے اور رنگے جانے سے قبل اس کے کپڑے کی جو قیمت تھی اتنا غاصب سے وصول کرلے یا اپنا سیاہ رنگ والا کپڑا واپس لے لے لیکن جب عباسی خلفاء نے سیاہ رنگ کو اپنا شعار بنالیا تو سیاہ رنگ کے بارے میں عرف تبدیل ہوگیا اور سیاہ رنگ پسند کیا جانے لگا تو صاحبین نے حکم میں تبدیلی کی اور فرمایا کہ غاصب کا غصب کردہ

کپڑے کو رنگ میں رنگنا اسے عیب دار بنانا شمار نہ ہوگا بلکہ اس میں اضافہ کرنا قرار پائے گا لہٰذا مذکورہ بالا مسئلہ میں وہ حکم جاری کیا جائے گا جو مغصوبہ مال میں غاصب کی طرف سے اضافہ کرنے کی صورت میں جاری ہوتا ہے لہٰذا مالک کو اختیار ہوگا کہ یا تو کپڑے سے دستبردار ہو جائے اور رنگے جانے سے پہلے اس کے کپڑے کی جتنی قیمت تھی اتنا وصول کرلے یا اپنا رنگا ہوا کپڑا لے لے اور سیاہ رنگ میں رنگنے کی وجہ سے کپڑے کی مالیت میں جو اضافہ ہوا ہوا اتنا غاصب کو دیدے تاکہ مالک اور غاصب میں سے کسی کی حق تلفی نہ ہو۔

کسی شخص نے ایک باورچی کو کھانا پکانے کے لئے اجیر رکھا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کھانا پکانے کے بعد کھانے کو پیالوں میں نکالنا بھی اس باورچی کی ذمہ داری ہے، امام صاحبؒ نے یہ فتویٰ اس لئے جاری کیا کیونکہ ان کے دور میں کوفہ وغیرہ میں یہی عرف تھا، امام صاحبؒ کے بیان کردہ اس حکم شرعی کی بنیاد خالص عرف ہے، اسی لئے فقہاء نے لکھا کہ جس جگہ کا عرف اس کے خلاف ہو اور کھانا پکا دینے سے باروچی کی ذمہ داری ختم سمجھی جاتی ہو، وہاں فتویٰ اس کے برخلاف ہوگا۔

☆☆☆

فقہاء کے اختلاف میں علم حدیث کے اثرات

[یہ مقالہ کلیۃ الشریعۃ واصول الدین دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کی ایک مجلس مذاکرہ کے لئے لکھا گیا، مجلس مذاکرہ میں اسے پڑھا گیا، پھر اس کی اشاعت سہ ماہی بحث ونظر پٹنہ کے شمارہ نمبر ۵ اپریل، مئی، جون ۱۹۸۹ء رمضان، شوال، ذی قعدہ ۱۴۰۹ھ میں ہوئی]

فقہاء کے اختلاف میں علم حدیث کے اثرات

اللہ تعالی نے اپنے سب سے اعلی واشرف رسول خاتم النبیین حضرت محمد مصطفے ﷺ پر اپنا آخری اور مکمل صحیفہ ہدایت قرآن کی شکل میں نازل فرمایا اور تا قیامت قرآن کی حفاظت کا وعدہ فرمایا:"إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"(سورہ حجر:۹)۔

قرآن کی حفاظت سے مراد محض الفاظ قرآن کی حفاظت نہیں ہے بلکہ اس کا دائرہ، الفاظ قرآن سے آگے بڑھ کر اس کے معانی ومطالب اور اس کے احکام تک وسیع ہے اسی طرح نبی اکرم (فداہ ابی وامی) ﷺ کے اقوال وافعال وتقریرات کا وہ حصہ جس کے بغیر قرآن کے معانی واحکام اور قرآن کی گہرائیوں تک رسائی ممکن نہیں اس کی حفاظت بھی حفاظت قرآن کے دائرہ میں داخل ہے، حفاظت قرآن کا وعدہ درحقیقت پورے اسلام کی حفاظت کا وعدہ ہے، کیوں کہ قرآن ہی کے سرچشمہ سے اسلامی عقائد واحکام، اسلامی اخلاق ومعاملات کی نہریں جاری ہوئیں، سنت رسول قرآن کی جامع تفسیر ہے اور علوم اسلامیہ اس کی شیریں پھل، اسی حقیقت کو زبان رسالت نے ان الفاظ میں بیان کیا:

"يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين"(مشکوۃ المصابیح کتاب العلم الفصل الثانی بحوالہ المدخل إلی السنن للبیہقی)۔

ہر آنے والی نسل سے عادل لوگ اس علم کے حامل ہوں گے جو اس سے غلو کرنے والوں کی تحریف، باطل پرستوں کی اختراع اور جاہلوں کی تاویل کو دور کریں گے۔

حفاظت قرآن کے پردے میں دراصل اسلام کے تمام شعبوں عقائد، احکام، اخلاق ومعاشرت،

کی حفاظت کا وعدہ اللہ جل شانہ کی طرف سے کیا گیا ہے یہ اس بات کی ضمانت ہے کہ نبی اکرم ﷺ کا لایا ہوا مذہب مذاہب سابقہ کی طرح تحریف کا شکار نہیں ہوگا اسلام کے خلاف تحریف کی کوششیں اور سازشیں ہمیشہ ناکام ہوتی رہیں گی یہ مذہب تا قیامت اپنی اصلی حالت میں درخشندگی اور تابنا کی ساتھ باقی رہے گا۔ اور گم کردہ راہ انسانوں کے لئے مینارۂ نور اور مشعل ہدایت کا کام دے گا۔

اسلام کے اساسی حصہ میں ائمہ کرام کا اتفاق:

جس طرح اسلام احکام میں بندوں کی طرف سے اضافہ یا حک وفک تحریف فی الدین شمار ہوتا ہے اسی طرح مدراج احکام میں کسی قسم کی تبدیلی تحریف شمار ہوتی ہے، مدراج احکام سے میری مراد یہ ہے کہ کس حکم شرعی کو فرض مانا جائے، کس کو واجب، کس کو سنت یا مستحب، کس کو قطعی تسلیم کیا جائے کس کو ظنی، غرض یہ کہ اسلام کے مکمل نظام عقائد و اعمال میں کسے کیا حیثیت اور کیا مقام دیا جائے اس کی بنیادیں بھی اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے فراہم کر دی گئی ہیں۔ شریعت اسلامی کے وہ سارے اجزاء وعناصر جن کی عامة الناس کو حاجت تھی اور جن کی حیثیت دین میں اساسی تھی، نبی اکرم ﷺ نے ان کی تبلیغ اس شان سے کی کہ عام مسلمانوں میں وہ خوب شائع وذائع ہو گئے اور ہر نسل نے بعد والی نسل تک اسے اس طرح پہنچا دیا کہ ان میں تواتر وتوارث کی شان پیدا ہو گئی اور قطعیت پیدا ہو گئی، امام شافعی نے اس کو ”مانقلة عامة من عامة“ سے تعبیر کیا ہے اور الرسالہ میں اس کے بارے میں لکھا ہے:

”وهذا الصنف كله موجود نصافي كتاب الله جل ثناءه وموجودة عاما عند أهل الإسلام وينقله عوامهم عن من مضى من عوامهم يحكونه عن رسول الله ﷺ“ (الرسالہ الامام محمد بن ادریس الشافعی / ۳۵۸ تحقیق وشرح احمد محمد شاکر)۔

(اور یہ پوری قسم صراحۃ اللہ کی کتاب میں موجود ہے اور عموماً اہل اسلام کے پاس

موجود ہے، عامتہ المسلمین اسے اپنے پیشرو عامتہ المسلمین سے نقل کرتے ہیں، اسی طرح یہ رسول اکرم ﷺ تک پہنچ جاتا ہے)۔

ضروریات دین اور شریعت اسلامی کا اساسی حصہ "نقل العامة عن العامة" یا "نقل الکافة عن الکافة" کی راہ سے ہر نسل تک پہونچتا رہا ہے جسے ہم تواتر سے بھی موسوم کرتے ہیں، تواتر کا لفظ سن کر فوراً ذہن تواتر اسنادی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور تواتر اسنادی ہی میں تواتر کو منحصر سمجھ لینے کی وجہ سے بعض حضرات دین کے متواتر حصہ کی مقدار بہت قلیل سمجھتے ہیں، علامہ انور شاہ کشمیریؒ (۱۳۵۲ھ۔ ۱۹۳۳ء) اپنی گراں قیمت کتاب "اکفار الملحدین فی ضروریات الدین" میں اس غلط فہمی کا ازالہ فرماتے ہیں:

"ثم التواتر قد یکون من حیث الإسناد کحدیث من کذب علی متعمداً..... وقد یکون من حیث الطبقة کتواتر القرآن تواتر علی البسیطة شرقا وعزبا، تلقاه الکافة عن الکافة طبقة عن طبقة الی حضرة الرسالة لا تحتاج الی اسناد یکون عن فلان عن فلان وقد یکون تواتر عمل وتواتر توارث وقد تجتمع اقسام کما فی اشیاء من الوضو کالسواک والمضمضة والاستنشاق ثم ان التواتر یزعمه بعض الناس قلیلا وهوفی الواقع یفوت الحصرفی شریعتنا ویعجز الإنسان أن یفهرسه ویذهل الإنسان عن التفاته فإذا التفت الیه رآه متواتراً وهذا کالبدیهی کثیرا ما یذهل عنه ویحفظ النظریّ"

(اکفار الملحدین فی ضروریات الدین ر ۵۰۴ مطبوعہ مجلس علمی ڈابھیل ۱۳۵۰)۔

(تواتر کبھی سند کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے "من کذب علی متعمدا" والی حدیث، کبھی تواتر طبقہ ہوتا ہے جیسے قرآن مشرق سے مغرب تک پوری دنیا میں متواتر ہے مسلمانوں کی ہر نسل نے پہلی والی نسل سے قرآن سیکھا ہے، قرآن میں سلسلۂ سند کی ضرورت نہیں ہے کبھی تواتر عمل اور

تواتر توارث ہوتا ہے، کبھی تواتر کی متعدد قسمیں جمع ہو جاتی ہیں جیسے وضو کی چند چیزوں مثلاً مسواک، مضمضہ اور استنشاق میں۔

پھر تواتر کو بعض لوگ قلیل سمجھتے ہیں حالانکہ ہماری شریعت میں تواتر سے ثابت شدہ امور بے شمار ہیں، انسان ان کی فہرست نہیں بنا سکتا، انسان ایک چیز کی طرف توجہ نہیں دے پاتا، جب ادھر توجہ کرتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ چیز متواتر ہے، متواتر کا حال بدیہی کی طرح ہے، انسان اکثر بدیہی کو بھول جاتا ہے اور نظری کو یاد رکھتا ہے)۔

ضروریات دین اور شریعت اسلامی کے اساسی حصہ میں ائمہ مجتہدین میں کوئی اختلاف نہیں، اہل سنت والجماعت کے تمام مسالک جو "ما أنا علیه و أصحابی" کے زمرہ میں شامل ہیں شریعت اسلامی کے اس حصہ میں متفق ہیں اس میں اگر اختلاف ہے تو فرق ضالہ، باطلہ کا جنہیں اہل حق کافر یا مبتدع قرار دیتے ہیں۔

ائمہ کرام کے اختلاف کا دائرہ:

شریعت اسلامی کی مذکورہ بالا قسم کے بالمقابل احکام شریعت کی ایک قسم وہ ہے جو "خبر الواحد عن الواحد" "نقل الخاصة عن الخاصة" کی راہ سے ہم تک پہنچی ہے شریعت کے اس قسم کی حیثیت و اہمیت پہلی قسم کے برابر نہیں ہے ان احکام کا "نقل الخاصۃ عن الخاصۃ" کی رہ سے ہم تک پہنچنا کوئی اتفاقی حادثہ نہیں ہے بلکہ اللہ اور اس کے رسول کا منشا ہی یہ تھا کہ دین کا یہ حصہ "خبر الواحد عن الواحد" کی راہ سے ہم تک پہنچے تا کہ ان کے احکام کے مطالبہ میں پہلی قسم والی شدت پیدا نہ ہو، اسی لئے نبی اکرم ﷺ نے ان کے بارے میں ایسا طرز اختیار فرمایا کہ ان میں شہرت وشیوع وتواتر کی شان پیدا نہ ہو سکی اسی طرح خلفاء راشدین نے بھی منشاء رسالت سے واقفیت کی بناء پر دین کے اس حصہ میں رسول اکرم ﷺ کی روش کو اختیار فرمایا، غرض یہ کہ دین کے اس حصہ کا خبر آحاد کی شکل میں منتقل ہونا یہ واقعہ ہوا نہیں بلکہ کیا گیا،

شریعت اسلامی کے اسی دوسرے حصہ میں ائمہ مجتہدین کے اختلافات ہیں، یہ اختلافات ائمہ مجتہدین سے شروع نہیں ہوئے بلکہ صحابہ کرامؓ کے درمیان بھی ان مسائل میں اختلاف تھا فقہاء وتابعین میں بھی وہ اختلاف قائم رہا، ان مسائل میں اختلاف کی نوعیت زیادہ تر افضل، غیر افضل، راجح، مرجوح کی ہے، جواز وعدم جواز صحت وفساد والے اختلافات دس فیصد بھی نہیں ہیں جواز و عدم جواز کا اختلاف شاذ ونادر ہونے کی وجہ سے علامہ ابوبکر جصاص رازیؒ نے تو اس طرح کے مسائل کے بارے میں کلی طور پر لکھ دیا۔

"هم مخيرون في أن يفعلوا ماشاءوا، وإنما الخلاف بين الفقهاء فيه في الأفضل منه" (احکام القرآن للجصاص الرازی ۱/ ۲۰۴ مطبوعہ دار الکتاب العربی بیروت)۔

(ان کو اس بارے میں اختیار ہے کہ جو چاہیں کریں، فقہاء کا اس کے بارے میں اختلاف صرف اس بارے میں ہے کہ افضل کیا ہے)۔

اس طرح کے اختلافی مسائل میں زیادہ تر صورت حال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے دونوں طرح کے عمل ثابت ہیں اس لئے فقہاء دونوں کو جائز کہتے ہیں، ان میں اختلاف صرف یہ ہے کہ افضل کون سا عمل ہے، صحابہ کرام کی ان اختلافات کے بارے میں مشہور مالکی عالم شاطبیؒ الموافقات میں حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکر کا کتنا بلیغ اور حکیمانہ قول نقل کرتے ہیں:

"لقد نفع الله بخلاف أصحاب النبي ﷺ في أعمالهم لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رای أنه في سعة ورأى أن خيرا منه قد عمله" (الموافقات للشاطبی ۴/ ۱۲۵ الناشر دار المعرفۃ بیروت)۔

(اللہ تعالی نے صحابہ کرام کے اعمال میں اختلاف سے امت مسلمہ کو فائدہ پہونچایا عمل کرنے والا ان میں سے کسی کے عمل کے مطابق عمل کرتا ہے تو اپنے لئے گنجائش محسوس کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ مجھ سے بہتر شخصیت نے یہ عمل کیا تھا)۔

حضرت قاسم بن محمد کا شمار مدینہ کے فقہاء سبعہ میں ہوتا ہے آپ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بھتیجے ہیں بچپن میں یتیم ہو جانے کی وجہ سے حضرت عائشہؓ کی زیر تربیت آ گئے اور ام المومنین حضرت عائشہؓ کی آغوش شفقت و سایۂ عاطفت میں ہوش سنبھالا۔

دین کے فروعی حصہ میں امت کا اختلاف رحمت ہے:

جن حضرات کو اللہ تعالی نے قرآن وسنت کا رمز شناس اور مقاصد شریعت کا غواص بنایا انہوں نے ہمیشہ ان اختلافات کو امت کے لئے رحمت تصور کیا اور کسی ایک قول پر مسلمانوں کو مجبور کرنے کی شدید مخالفت کی، معلم العلماء خلیفۂ عادل حضرت عمر بن عبدالعزیز کے سامنے کسی نے تجویز رکھی کے کاش کہ آپ لوگوں کو ایک ہی مسلک پر متفق کر دیتے (لو جمعت الناس علی شئی) تو انہوں نے جواب دیا۔

''ما یسرنی أنهم لم یختلفوا'' یعنی اگر مسلمان مختلف نہ ہوتے تو یہ بات مجھے اچھی نہیں لگتی۔ انہوں نے اسی جواب پر اکتفا نہیں کیا بلکہ:

''ثم کتب إلی الآفاق وإلی أولی الأبصار لیقضی کل قوم بما اجتمع علیه فقهاءهم'' (سنن الدارمی ۱/۱۵۱ باب اختلاف الفقہاء)۔

(پھر انہوں نے اپنے تمام ممالک محروسہ کے ارباب علم و دانش کے نام فرمان بھیجا کہ ہر ملک کے باشندے اسی کے مطابق فیصلہ کریں جن پر ان کے فقہاء کا اتفاق ہو)۔

غرض یہ کہ مختلف علاقوں اور شہروں کے فقہاء کا جو اختلاف تھا اسے باقی رکھنے کا فرمان جاری کر دیا۔

امام مالکؒ کا واقعہ:

امام مالک علیہ الرحمۃ کا یہ واقعہ ان کے تمام سوانح نگار لکھتے ہیں کہ ایک بار منصور نے حج

کیا اور امام مالکؒ سے عرض کیا کہ میں نے پختہ ارادہ کیا ہے کہ جو کتابیں آپ نے لکھی ہیں ان کی نقلیں کراؤں اور انہیں مسلمانوں کے ہر ہر شہر میں بھیج کر فرمان جاری کردوں کہ لوگ صرف انہیں کتابوں کے مطابق عمل کریں، ان سے متجاوز ہو کر کوئی اور طریقہ اختیار نہ کریں، خلیفہ منصور نے امام مالکؒ کے سامنے یہ پیشکش رکھی جو اپنی فوجی اور سیاسی طاقت کے اعتبار سے اس زمانہ میں دنیا کا سب سے طاقتور بادشاہ تھا اگر مسائل فقہ اور احکام جزئیہ میں عام مسلمانوں کو کسی مسلک پر متفق کرنا مطلوب شرعی ہوتا یا اسلام میں اس کی گنجائش ہوتی تو امام مالکؒ جیسا اسلام اور مسلمانوں کا بہی خواہ اس زریں موقعہ سے کیوں نہ فائدہ اٹھاتا لیکن امام مالکؒ کا جواب سنئے:

"یا أمیرالمومنین لا تفعل هذا فإن الناس قد سبقت إلیهم الأقاویل وسمعوا أحادیث ورووا روایات وأخذ كل قوم بما سبق إلیهم ودانوا به فدع الناس وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم" (حجۃ اللہ البالغۃ للشیخ احمد بن عبدالرحیم المعروف بولی اللہ الدہلوی ۱/ ۱۴۴، الطبقۃ الاولی)۔

(امیرالمومنین ایسا نہ کیجئے کیوں کہ لوگوں تک اس سے پہلے اقوال پہنچ چکے ہیں انہوں نے احادیث سنی ہیں، روایات کی ہیں، ہر قوم نے ان اقوال وروایات کو اختیار کرلیا ہے جو ان تک پہلے پہنچیں، لہذا لوگوں کو انہیں اقوال وروایات پر رہنے دیجئے جو ہر شہر والوں نے اپنے لئے پسند کیا ہے)۔

امام مالکؒ کا قول "دع الناس وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم" اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا ارشاد "لیقضی كل قوم بما اجتمع علیه فقهاءهم" اس باب میں قول فیصل ہے، ان دونوں حضرات کے اقوال سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ اس طرح کے مسائل خلافیہ میں اپنے مسلک کی وضاحت کرنے اور اپنے دلائل پیش کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن اپنے مسلک کو رائج مقبول بنانے کے لئے اس طرح دعوت وتحریک چلانا جس سے مسلمان

آبادیوں کا سکون درہم برہم ہو جائے اور معرکۂ حق و باطل کا شبہ ہونے لگے اس کی گنجائش نہیں۔

مجتہدین کے اختلافات فرقہ بندی نہیں ہیں:

خلاصۂ کلام یہ کہ ائمہ مجتہدین کے درمیان جو مسائل مختلف فیہ ہیں ان میں سے بیشتر وہی ہیں جو صحابہ کرام کے دور میں بھی مختلف فیہ تھے، ان مسائل میں اختلاف کی وجہ سے ملت اسلامیہ کا غیر معمولی علمی فائدہ ہوا، علوم اسلامیہ کو ترقی ہوئی، بحث و تحقیق کے اعلیٰ ترین نمونے سامنے آئے، لیکن غیروں نے فقہی مسالک کے اس اختلاف کو جوامت اسلامیہ کے لئے سراسر رحمت ہے فرقہ بندی کا نام دیا اور سادہ لوح ناواقف مسلمان اس طعنہ سے شرمانے لگے حالانکہ فقہی مسالک کے اختلاف کی وجہ سے مسلمانوں میں کبھی جنگ و جدال قتل وقتال کی نوبت نہیں آئی بلکہ چاروں ائمہ کی تقلید کرنے والے مسلمان باہم شیر وشکر رہے ان میں ہر طرح کی معاشرتی، علمی، سیاسی روابط ہے تذکرہ وتراجم کی کسی کتاب میں کسی بھی ملک کے ممتاز عالم ومحدث کا حال دیکھ لیجئے عموماً اس کے اساتذہ وشیوخ میں ہر مسلک کے لوگ ملیں گے، مولانا گیلانیؒ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کے افسانے کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں ’’اہل سنت میں جو اختلافات ہیں اور ان اختلافات کی بنیاد پر بطور نام نہاد لوگ مختلف ائمہ کی طرف سے منسوب ہیں، بتا چکا ہوں کہ علماً ہو یا عملاً ان کے اختلافات کی وہ نوعیت ہی نہیں ہے جس سے فرقے بنتے اور ٹولیاں تیار ہوتی ہیں....اسی لئے باہم ایک مسلک کے لوگ دوسرے مسلک والوں سے شادی بیاہ کے عام معاشرتی ہی نہیں بلکہ پیری مریدی تک کے تعلقات قائم کرنے سے نہیں جھجکتے، شروع سے لے کر اس وقت تک کا عام حال یہی رہا ہے، کہیں کہیں شخصی طور پر اگر کسی کے قلم سے یا زبان سے اور وہ بھی علمی مباحثوں یا مناظروں کے وقت کچھ بے احتیاطیاں عمل میں آئی ہیں تو اس کی ذمہ داری ان اختلافات پر عائد نہیں ہوتی بلکہ اس قسم کی بے احتیاطیاں تو ان لوگوں کے اندر بھی پائی جاتی ہیں جن میں یہ اختلافات نہیں ہیں‘‘، علمی ترنگ اور مناظراتی جوش میں بھر کر کیا حنفی عالموں

نے اپنے ہی جیسے حنفی عالم پر چوٹ نہیں کی......لیکن یہ بے احتیاطیاں بھی کیا زبان وقلم سے آگے بڑھ کر کبھی تلوار کے قبضوں تک پہنچ گئی ہیں، اسلام تیرہ ساڑھے تیرہ سو سال کی اپنی ایک طویل تاریخ رکھتا ہے اس کی آبادیوں کا دائرہ ایشیا وافریقہ بلکہ یوروپ کے بعض خطوں کو محیط ہے کیا کوئی بتا سکتا ہے کہ حنفیوں کی فوج شافعیوں کے مقابلے میں یا مالکیوں کا رسالہ حنبلیوں کے مقابلہ میں اس لئے صف آرا کبھی کسی زمانہ میں ہوا تھا کہ ان میں ایک کا دوسرے سے مذہبی اختلاف تھا......رومن کیتھولک اور پروٹسٹنٹ فرقوں میں جو کچھ ہوا وہ تو خیر ایک بڑی بات ہے میں نہیں جانتا کہ اہل سنت کے ان مختلف اماموں کے متبعین میں کبھی کوئی معمولی جھڑپ بھی ہوئی ہو۔ اور تیرہ سو سال کی اس طویل مدت میں ایک دو واقعے اگر کہیں شاذ و نادر پیش آئے بھی ہوں تو تحقیق سے معلوم ہوگا کہ جھڑپ کی بنیاد میں درحقیقت کوئی دوسری چیز پوشیدہ تھی'' (تدوین فقہ مصنفہ مولانا مناظر احسن گیلانیؒ ۱۳۵-۱۳۶)۔

فن حدیث اور اختلاف ائمہ:

اختلاف ائمہ کے سلسلہ میں مذکورہ بالا تمہید کے بعد ہم اصل موضوع کی طرف آتے ہیں، اختلاف ائمہ کے اسباب کا موضوع بڑا طویل الذیل ہے موضوع کے غیر معمولی اہمیت کی بناء پر علماء اعلام نے اس موضوع پر قلم اٹھایا اور انصاف و تحقیق کا حق ادا کیا، علامہ شعرانیؒ کی ''المیزان الکبری''، ''کشف الغمۃ'' علامہ ابن تیمیہؒ کی، ''رفع الملام عن الائمۃ الاعلام'' شاہ ولی اللہ علیہ الرحمۃ کی، ''الانصاف فی بیان سبب الاختلاف'' اس موضوع کی اہم کتابیں ہیں، دور حاضر کی تصنیفات میں الدکتور مصطفیٰ سعید الخن کی، ''اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیۃ فی اختلاف الفقہاء'' اور شیخ محمد عوامہ کی ''اثر الحدیث الشریف فی اختلاف الائمۃ'' اس موضوع پر فکر انگیز، اور تحقیقی کتابیں ہیں خصوصاً آخر الذکر کتاب ''دریا بہ کوزہ'' کا مصداق ہے، زیر نظر مضمون میں شیخ عوامہ کی تصنیف سے بھرپور استفادہ کیا گیا ہے، ہمیں مختصراً اس موضوع پر روشنی ڈالنی ہے

کہ ائمہ کے خنلافات میں علم حدیث کے کیا اثرات پڑے، ائمہ مجتہدین کا علم حدیث میں بلند پایہ مقام احادیث وآثار کے ذخیرہ پر ان کی وسیع نظر، رجال حدیث کی توثیق وتضعیف، احادیث کی تصحیح و پرکھ میں ان کا فنکارانہ اور مجتہدانہ مقام، ان موضوعات کو زیر بحث لانا بدیہی کو نظر بناتا ہے، بعض اہل قلم نے مختلف محرکات کی بناء پر امام ابو حنیفہؒ کی حدیث دانی کو تنقید و تنقیص کا موضوع بنایا لیکن اہل تحقیق نے ہمیشہ امام صاحب کی مقام شناسی کا ثبوت دیا اور فن حدیث میں ان کی امامت اور وسعت نظر کا بڑے بلند الفاظ میں اعتراف کیا۔

حدیث رسول کی حجیت پر ائمہ کا اتفاق:

امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ ائمہ مجتہدین (جن کی امت کا سواد اعظم تقلید کرتا ہے) علم وتقوی کی بلند ترین مقام پر فائز تھے اور مسائل کی تحقیق واستنباط میں پوری ژرف نگاہی، دیانت داری، تلاش وجستجو سے کام لیتے تھے، یہ سب حضرات قرآن کے بعد احادیث رسول کو احکام شریعت کا سب سے بڑا اور اہم ماخذ ومصدر تصور کرتے تھے ان میں کسی کے بارے میں یہ بدگمانی جائز نہیں کہ حاشا وکلا کسی مسئلہ میں رسول اکرم ﷺ کے قول وفعل پر مطلع ہونے کے بعد اس کی مخالفت کی جرأت کرتے تھے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں۔

یہ بات جان لینی چاہئے کہ امت میں جن ائمہ کو قبولیت عامہ حاصل ہے ان میں سے کوئی بھی عمداً رسول اکرم ﷺ کی کسی چھوٹی یا بڑی سنت کی مخالفت نہیں کرتا تھا۔

کیوں کہ وہ سارے ائمہ یقینی طور پر اتباع رسول کے وجوب پر اور اس بات پر متفق تھے کہ کسی بھی شخص کا قول قبول کیا جا سکتا ہے یا چھوڑا جا سکتا ہے سوائے قول رسول اللہ ﷺ کے، لہذا اگر کسی امام کا کوئی ایسا قول پایا جائے جس کے خلاف حدیث صحیح وارد ہے تو لامحالہ اس امام کے پاس اس حدیث کو ترک کرنے میں کوئی عذر ہوگا، اور کل اعذار تین ہیں۔

۱- ان کا یہ اعتقاد نہ ہو کہ یہ رسول کا فرمان ہے۔

۲- ان کا یہ خیال ہو کہ نبی اکرمؐ نے اس فرمان سے یہ حکم مراد نہیں لیا ہے۔

۳- ان کا یہ خیال ہو کہ یہ حکم منسوخ ہے (اثر الحدیث الشریف فی اختلاف الائمۃ الفقہاء للشیخ محمد عوامۃ الطبعۃ الثانیہ ۱۹)۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں:

"إياكم والقول في دين الله بالرأى وعليكم باتباع السنة فمن خرج عنها ضل" (المیزان الکبری الشعرانی ۱/ ۶۷ الطبعۃ الثانیہ ۱۳۱۸ھ)۔

(تم لوگ دین کے بارے میں کوئی بات رائے سے کہنے سے بچو اور اتباع سنت کو لازم پکڑو کیوں کہ جو شخص سنت سے باہر گیا گمراہ ہوا)۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

"أى سماء تظلني وأى أرض تقلني إذا رويت عن النبي ﷺ حديثا وقلت بغيره" (اثر الحدیث الشریف فی اختلاف الائمۃ الفقہاء للشیخ محمد عوامۃ الطبقہ الثانیہ ۱۹)۔

(کون آسمان مجھ پر سایہ کرے گا اور کون زمین میرا بوجھ اٹھائے گی اگر میں نبی اکرمؐ سے ایک حدیث روایت کروں اور اس کے خلاف مذہب اختیار کروں)۔

اسی طرح کے اقوال دوسرے ائمہ مجتہدین کے بھی کثرت سے منقول ہیں پھر کیسے ممکن ہے کہ یہ حضرات سنت رسول کی دیدہ و دانستہ مخالفت کریں۔ اس لئے آیئے جائزہ لیں کہ بسا اوقات بعض اہل علم اور طالب علموں کو ائمہ کے بعض اقوال کے بارے میں مخالف سنت کا جو شبہ ہونے لگتا ہے اس کے اسباب کیا ہیں اور ان کے عذر و توجیہ کیا ہے۔

اختلافات کے چند اہم اسباب:

علم حدیث کے سلسلے میں ائمہ مجتہدین کے اختلاف کے اسباب کو چند بڑے خانوں میں تقسیم کر سکتے ہیں (۱) خبر واحد کے قابل استدلال و حجت شرعی ہونے کے لئے کیا کیا شرطیں

اور اوصاف ضروری ہیں اس بارے میں ائمہ مجتہدین کے اصولی اختلافات (۲) فہم حدیث میں ان کا اختلاف (۳) احادیث صحیحہ کے متعارض ہونے کی صورت میں کیا موقف اختیار کیا جائے، قابل استدلال متعارض حدیثوں میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کے اسباب کیا ہوں اس سلسلہ میں ائمہ کے اصولی اختلافات (۴) احادیث پر اطلاع اور نظر کے سلسلہ میں ان کا باہمی فرق۔

حدیث کی تصحیح کے اصول میں اختلافات:

اختلاف کے ان چاروں بنیادی اسباب میں پہلا سبب سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اگر اس پر تفصیل سے لکھا جائے تو ایک ضخیم کتاب تیار ہو سکتی ہے، ہم یہاں مختصراً چند اشارے کرتے ہیں، اصول حدیث کی کتابوں میں حدیث صحیح میں پانچ شرطیں لگائی گئی ہیں (۱) اتصال سند (۲) عدالت راوی (۳) راوی کا ضابط ہونا (۴) سند و متن کا شذوذ سے خالی ہونا (۵) سند و متن کا علل قادحہ سے خالی ہونا۔

اتصال سند کی تفصیل میں خود گروہ محدثین میں شدید اختلاف ہے عنعنہ کی صورت میں امام بخاری وغیرہ کے نزدیک اتصال سند کے لئے ضروری ہے کہ راوی اور اس کے شیخ میں کم از کم ایک بار لقاء ثابت ہو اور امام مسلم نے مقدمہ مسلم میں لقاء کی شرط نہ ہونے پر اجماع کا دعوی کیا اور انہوں نے امکان لقاء کو کافی تصور کیا ہے، ذرا غور کیجئے کہ اس اختلاف سے کتنی حدیثوں کے بارے میں اختلاف ہو جائے گا، امام بخاری اور ان کے ہم مسلک حضرات کے نزدیک وہ تمام معنعن حدیثیں دائرہ صحت سے خارج ہو جائیں گی جس کے سلسلۂ سند میں کسی ایک راوی اور اس کے شیخ کے درمیان لقاء ثابت نہ ہو سکا، خواہ اس میں صحت حدیث کی دوسری تمام شرطیں پائی جائیں اور امام مسلم وغیرہ کے نزدیک صرف لقاء کا ثبوت نہ ملنے سے حدیث کے صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا جب کہ اس میں صحت کی تمام دوسری شرطیں موجود ہیں، اتصال سند ہی کے موضوع سے وابستہ ایک مسئلہ احادیث مرسلہ کا ہے محدثین عموماً احادیث مرسلہ کو ضعیف نا قابل استدلال

قرار دیتے ہیں لیکن ائمہ مجتہدین اور فقہاء عام طور پر مراسیل کو حجت قرار دیتے ہیں۔

حدیث مرسل کے بارے میں اختلاف:

مشہور شافعی اصولی وفقیہ علامہ سیف الدین آمدی ''الاحکام فی اصول الاحکام'' میں لکھتے ہیں:

حدیث مرسل کی قبولیت کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ امام احمدؒ (مشہور ترین روایت کے اعتبار سے) اور جمہور معتزلہ نے مرسل کو قبول کیا ہے احناف میں سے عیسی بن ابان نے اس میں تفصیل کی ہے، انہوں نے صحابہ، تابعین، تبع تابعین، اور ائمہ حدیث کے مراسل کو قبول کیا ہے، دوسروں کے مراسل کو نہیں، امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرسل صحابہ کے مراسیل میں سے ہے یا ارسال کرنے والے کے علاوہ کسی نے اسے سند کے ساتھ ذکر کیا ہے یا کسی اور راوی نے بھی اسے مرسل ذکر کیا ہے جس نے پہلے ارسال کرنے والے کے علاوہ دوسرے شائخ سے روایت کی ہے یا اس حدیث مرسل کی تائید کسی صحابی کے قول یا اکثر اہل علم کے مسلک سے ہوتی ہے یا ارسال کرنے والے کے بارے میں بھی معلوم ہے کہ وہ ایسے راویوں سے روایت نہیں کرتا جن میں کوئی علت یعنی جہالت وغیرہ ہو مثلاً ابن المسیبؒ کے مراسیل تو مرسل قبول کرلی جائے گی ورنہ نہیں، امام شافعیؒ کے اکثر شاگردوں نے نیز قاضی ابوبکر اور فقہاء کی ایک جماعت نے امام شافعیؒ کے مسلک سے اتفاق کیا ہے۔ مختار یہ ہے کہ عادل شخص کے مراسل مطلقاً قابل قبول ہیں۔ اس کی دلیل اجماع اور عقل ہے (الاحکام فی اصول الاحکام ۲/ ۱۷۸-۱۷۷ للعلامہ الآمدی الشافعی دار الکتب العلمیہ بیروت)۔

ابن جریر طبریؒ کا یہ دعوی تو صحیح نہیں کہ مرسل کے قبول کرنے پر تابعین کا اجماع ہے لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ تابعین بلکہ تبع تابعین کے عہد تک مرسل کو قبول کرنے اور اس سے استدلال کرنے کا ارباب علم وفقہ میں عام رواج تھا بعض ارسال کرنے والوں کا حال تو یہ تھا:

"روى عن الأعمش أنه قال: قلت لإبراهيم النخعي: إذا حدثني فاسند فقال: إذا قلت لک حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي حدثني، وإذا قلت لک: حدثني عبدالله فقد حدثني جماعة عنه" (الاحکام فی اصول الاحکام ۱۷۹)۔

(اعمش سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا میں نے ابراہیم نخعی سے عرض کیا جب آپ مجھ سے حدیث بیان کریں تو پوری سند ذکر فرمایئے انہوں نے فرمایا کہ جب میں تم سے بیان کروں کے فلاں شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ اس نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے تنہا اسی شخص سے وہ روایت سنی اور اگر تم سے یہ کہوں کہ یہ عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے (یعنی اپنے شیخ کا ذکر نہ کروں) تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھ سے متعدد اصحاب نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کرتے ہوئے یہ بیان کیا ہے)۔

اس لئے بعض حضرات نے کہہ دیا:

"من أسند فقد أحالک ومن أرسل فقد تکفل لک"

(جس شخص نے پوری سند ذکر کی اس نے حدیث کی تحقیق تمہارے ذمہ کردی اور جس نے ارسال کیا اس نے تمہارے لئے ذمہ داری قبول کی)۔

ارسال کے مسئلہ میں اس اصولی اختلاف کی بناء پر محدثین کی اصطلاح کے مطابق وہ سیکڑوں حدیثیں ضعیف قرار پاتی ہیں جن میں ارسال پایا جاتا ہے جب کے ائمہ مجتہدین کے نزدیک وہ احادیث قابل استدلال اور حجت ہیں، امام شافعیؒ ان تمام مراسیل کو مسترد کردیتے ہیں جن میں موید ات اربعہ یا خمسہ میں سے کوئی ایک موید بھی نہیں پایا جاتا جب کہ دوسرے ائمہ ان سے استدلال کرتے ہیں، علامہ کوثریؒ لکھتے ہیں:

"من ضعف الحديث بالإرسال نبذ شطر السنة المعمول بها" (تانیب الخطیب للکوثری ۱۵۳)۔

جس شخص نے ارسال کی بنیاد پر حدیث کو ضعیف قرار دیا اس نے معمول بہا سنت کا نصف ترک کر دیا۔

عدالت راوی کے بارے میں اختلاف:

صحت حدیث کی دوسری شرط عدالت راوی ہے اس شرط کی تفصیل وتحدید میں اختلاف کا وسیع میدان ہے، عدالت کا مفہوم کیا ہے، کیا عدالت کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ راوی مسلمان ہو اس کے بارے میں جرح ثابت نہ ہو، یا اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی عدالت ظاہرہ ثابت ہو جسے اصطلاح میں مستور کہتے ہیں، یا عدالت ظاہرہ کے ساتھ عدالت باطنہ کا ثبوت بھی ضروری ہے، اگر عدالت باطنہ ضروری ہے تو کیا ایک امام جرح وتعدیل کی تعدیل وتوثیق کافی ہے یا دو ائمہ کی طرف سے تعدیل ضروری ہے، عدالت ہی کے مسئلہ سے یہ بحث بھی متعلق ہے کہ کون سے افکار واعمال عدالت کو ختم کرنے والے ہیں کون سی جرح معتبر ہے کون غیر معتبر، اور فلاں راوی کے بارے میں جرح ثابت ہے کہ نہیں ہے، جرح وتعدیل کرنے والے بھی آخر انسان ہی تھے، انسانی نفسیات اور انسانی کمزوریوں سے پاک نہیں تھے کہیں راوی پر جرح کرنے کا محرک معاصرتی چشمک مسلکی یا نظریاتی اختلاف تو نہیں، یا جرح کی بنیاد ناواقفیت اور غلط اطلاعات تو نہیں ہیں، یا چونکہ انہوں نے خلق القرآن کی ابتلاء میں عام محدثین سے الگ روش اختیار کی اس لئے ان پر تنقید کی گئی، خصوصا خلق قرآن کے مسئلہ کا فن اسماء الرجال اور جرح وتعدیل پر غیر معمولی اثر پڑا۔

جرح وتعدیل پر فتنہ خلق قرآن کے اثرات:

فتنہ خلق قرآن کی تفصیل کا نہ موقع ہے نہ ضرورت، ۲۱۸ھ سے لے کر ۲۳۲ھ تک اس فتنہ کی شدت رہی، خلق القرآن کے داعیوں نے حکومت وقت کو ہم نوا بنا کر شمشیر کی نوک پر تمام

مسلمانوں خصوصاً فقہاء ومحدثین، ارباب علم کو اس کا قائل کرنا چاہا اور اس سلسلہ میں بے پناہ مظالم کئے، اکثر لوگوں نے جان و مال بچانے کے لئے رخصت کی راہ اپنا کر زبانی ہم نوائی کر دی لیکن ایک جماعت نے عزیمت کی راہ اپنائی جن کے سرخیل امام احمدؒ بن حنبل تھے، ان حضرات نے ہر طرح ظلم وستم برداشت کئے لیکن اس بات کی اجازت نہ دی کہ اسلام کے عقائد اساسیہ میں ایک اور عقیدہ کا اضافہ کیا جائے، ۲۳۲ھ میں متوکل کے حکم سے یہ فتنہ فرو ہوا، ۲۳۴ھ میں قرآن کو مخلوق کہنے کی ممانعت کا فرمان جاری کر دیا گیا اور حکومت وقت احمدؒ بن حنبل کے موقف کی موید بن گئی، معتزلہ کے اس عمل کا ردعمل بھی اسی شدت سے ہوا، غیر مخلوق کہنے والوں نے زور باندھا اور بعض نے اس حد تک غلو کیا کہ جس کاغذ پر قرآن لکھا گیا اسے بھی غیر مخلوق قرار دینے لگے اور اتفاق نہ کرنے والوں کو مبتدع اور پایۂ اعتبار سے ساقط قرار دینے لگے، جس عالم، محدث، راوی نے بھی اس مسئلہ میں توقف کیا یا اعتدال کی بات کہی اسے متروک اور مبتدع قرار دے دیا گیا، کبار محدثین تک اس کی زد میں آ گئے، امام بخاری یحیی بن معین، علی ابن مدینی، یزید بن ہارون، زہیر بن حرب وغیرہ جلیل القدر ائمہ حدیث بھی اس خطرناک ردعمل سے نہیں بچ سکے، نیشاپور کے علماء وعوام نے محمد بن یحیی ذہلی کی سربراہی میں امامؒ بخاری کا بے مثال استقبال کیا، نیشاپور کے تمام فقہاء ومحدثین ان کی مجلس درس میں شریک ہونے لگے لیکن اللفظ بالقرآن سے متعلق سوال کے جواب میں جب امام بخاریؒ نے فرمایا "**أفعالنا مخلوقة و ألفاظنا من أفعالنا**" (ہمارے افعال مخلوق ہیں ہمارے الفاظ بھی ہمارے افعال میں سے ہیں) تو پورے نیشاپور میں تہلکہ مچ گیا جس کی گونج دور دور سنائی پڑی اس کے بعد نیشاپور میں امام بخاری کے ساتھ جو برتاؤ ہوا وہ تاریخ اسلام کے لئے ایک دھبہ ہے۔

محمد بن یحیی الذہلی نے ان الفاظ میں امام بخاری کے بائکاٹ کا اعلان کیا، قرآن اللہ کا کلام ہے مخلوق نہیں ہے جس کا خیال یہ ہو کہ میرا قرآن کو پڑھنا، تلفظ کرنا مخلوق ہے وہ بدعتی ہے نہ

اس کے ساتھ ہم نشینی کی جائے نہ اس سے بات چیت کی جائے جو شخص اس کے بعد محمد بن اسمٰعیل بخاری کے پاس جائے اسے تم متہم سمجھو اس کی مجلس میں وہی حاضر ہوگا جو اس کے مسلک پر ہوگا۔
اس اعلان کا اثر یہ ہوا کہ مسلم بن الحجاج اور احمد بن سلمہ کے علاوہ سب تلامذہ نے ان کا ساتھ چھوڑ دیا، امام مسلم نے بھی بعد میں خدا جانے کن اسباب کی بناء پر اپنی الجامع الصحیح میں امام بخاری سے روایت نہیں کی، ذہلی کی مرویات پہلے ہی واپس کر چکے تھے، حافظ ابن حجرؒ نے ''ھدی الساری لفتح الباری'' میں امام مسلم کے اس طرز عمل کے بارے میں لکھا ہے،

''قلت وقد أنصف مسلم فلم یحدث فی کتابه عن هذا ولا هذا'' (ہدی الساری ۴۹۱-۴۹۲)۔

(میں کہتا ہوں کہ امام مسلم نے انصاف سے کام لیا انہوں نے اپنی کتاب میں نہ ذہلی سے روایت کی نہ بخاری سے)۔

غالبًا یہ انصاف کی کوئی نئی قسم ہو۔

مسئلہ ذہلی اور ان کے تلامذہ تک ہی محدود نہیں رہا بلکہ محمد بن یحییٰ ذہلیؒ نے دوسرے محدثین تک نیشاپور کے واقعہ کی اطلاع بھیجی ابن ابی حاتم نے ''الجرح والتعدیل'' میں بخاری کے حالات کے ذیل میں لکھا ہے۔

ابوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل بخاری ۲۵۰ھ میں رے تشریف لائے ان سے میرے باپ ابو حاتم رازی اور ابوزرعہ رازی نے روایات سنیں پھر جب ان دونوں کے پاس محمد بن یحییٰ نیشاپوری نے لکھا کہ بخاری نے اہل نیشاپور کے سامنے ''اللفظ بالقرآن مخلوق'' کا نظریہ ظاہر کیا تو ان دونوں حضرات نے بخاری سے روایت کرنا ترک کردیا (الجرح والتعدیل قسم ۲ ج ۳/۱۹۱ الطبقۃ الاولی ۱۹۵۲)۔

''اللفظ بالقرآن مخلوق'' ہی کے مسئلہ کی وجہ سے عقیلی نے علی بن المدینی جیسے

سرتاج محدثین کو کتاب الضعفاء میں ذکر کر دیا، حافظ ذہبی کا پیمانۂ صبر لبریز ہو گیا اور میزان الاعتدال میں ان کے نوک قلم سے ان جملوں کی تراوش ہوئی۔

"أفمالک عقل یا عقیلی؟ أتدری فیمن تتکلم؟ وإنما اشتهی أن تعرفنی من هو الثقه الثبت الذی ما غلط ولا انفرد بما لا یتابع علیه" (میزان الاعتدال ج ۳/ ۱۴۰-۱۴۱ دار المعرفۃ بیروت)۔

(اے عقیلی کیا تیرے پاس عقل نہیں ہے، کیا تجھے معلوم ہے تو کس کے بارے میں کلام کر رہا ہے، تم ذرا یہ بتاؤ کہ ایسا کون ثقہ مستند شخص ہے، جس سے کبھی غلطی نہ ہوئی ہو اور جس کا ایسا تفرد نہ ہو جس کی متابعت نہ کی جاتی ہو)۔

امام احمد بن حنبلؒ ہی کے تقریباً ہم رتبہ امام شافعیؒ کے مایہ ناز شاگرد حسین کرابیسیؒ ہیں ان کے حالات میں ابن عبد البرؒ لکھتے ہیں:

حسین کرابیسی اور احمد بن حنبلؒ کے درمیان گہری دوستی تھی جب خلق القرآن کے مسئلہ میں حسین کرابیسیؒ نے احمد بن حنبلؒ کی مخالفت کی تو یہ دوستی عداوت میں تبدیل ہو گئی اس کے بعد دونوں ایک دوسرے پر طعن کرنے لگے، احمد بن حنبلؒ کے شاگرد حنابلہ نے حسین کرابیسی سے روایت کرنا ترک کر دیا انہیں بدعتی قرار دیا اور ان پر طعن کیا اسی طرح خلق قرآن کے مسئلہ میں جو لوگ بھی حسین کرابیسی کے مسلک پر تھے ان سب پر طعن کیا (قواعد فی علوم الحدیث ۳۷۰-۳۷۱ تحقیق عبد الفتاح ابوغدہ مکتب المطبوعات الاسلامیہ بیروت)۔

غرض یہ کہ بڑے بڑے جلیل القدر حفاظ ونقاد حدیث مسئلہ خلق قرآن کی زد سے محفوظ نہیں رہ سکے، ان بڑوں کی طرف سے دفاع کرنے والے تو گروہ محدثین میں مل گئے لیکن سیکڑوں رواۃ حدیث جو زیادہ ناموری اور مقبولیت کے مالک نہیں تھے اب بھی اسی طرح کی جرحوں کی وجہ سے ساقط الاعتبار قرار دیئے جاتے ہیں، جرح وتعدیل کی کتابیں اس طرح کی جرحوں سے معمور

ملیں گی۔

"فلان من الواقفة الملعونة" فلان من اللفظية الضالة"

"لا يستثني في الإيمان مرجی ضال "كان لا يقول: الإيمان قول وفعل فتركناه"

ابن قتیبہ دینوری کا چشم کشا بیان:

ابن قتیبہ کی پیدائش ۲۱۳ھ اور وفات ۲۷۶ھ میں ہوئی، انہوں نے خلق قرآن کے فتنہ اور اس کے ردعمل کا پورا دور دیکھا انہوں نے اسی موضوع پر "الاختلاف فی اللفظ" کے نام سے ایک کتاب لکھی، جس کا مطالعہ کرکے اس فتنہ اور اس کے ردعمل کی غیر معمولی شدت اور محدثین کی صفوں میں اس کے مہلک ترین اثرات کا اندازہ ہوتا ہے، موصوف اللفظ بالقرآن کے مسئلہ میں محدثین کے دونوں گروہوں اور راویوں کی شدت اور انتہا پسندی کی تصویر کشی کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

طالب حقیقت جویائے حق کو دونوں فریقوں کی طرف سے آزمائش کا سامنا کرنا پڑتا ہے دونوں فریق اس پر بیجا سختی سے کام لیتے ہیں، اس کی آزمائش کرتے ہیں، اپنے مخالف کے ساتھ انتہائی درشت رویہ اپناتے ہیں، اپنے مخالف کی تکفیر کرتے ہیں، اور مخالف کی تکفیر میں شک کرنے والے کی تکفیر کرتے ہیں، بسا اوقات کوئی شیخ شہر میں وارد ہوتا ہے اور حدیث کی روایت کے لئے بیٹھتا ہے وہ ادب و تمیز سے آراستہ نہیں ہے اس کی وجہ فضیلت صرف یہ ہے کہ اس کی عمر زیادہ ہے اور اس نے ابن عینیہ، ابو معاویہ، یزید بن ہارون وغیرہ کبار محدثین سے احادیث سنی ہیں، اس شیخ سے احادیث لکھنے سے پہلے یہ لوگ خلق القرآن کے مسئلہ میں اس کی آزمائش کرتے ہیں، سوال کرنے والوں کو حسب منشاء جواب دینے سے قبل اگر غریب نے پس وپیش یا توقف کیا یا کھانسنے یا کھنکھارنے لگا تو اس کی شامت آجاتی، مجبوراً ان کے طعن و تشنیع اور ساقط الاعتبار قرار

دیئے جانے کے خوف سے وہ بیچارہ ان کو خوش کرنے والا جواب دیتا لہذا علم کے بغیر کلام کرتا اور بغیر سمجھے جواب دیتا جس مجلس میں وہ اللہ کا تقرب حاصل کرنے کی امید میں بیٹھا تھا اس میں اللہ تعالی سے اور دور ہو جاتا......اور اگر کسی نو عمر طالب حقیقت یا ادھیڑ طالب علم کو دیکھتے اس کا نظریہ خلق قرآن کے مسئلہ میں دریافت کرتے اگر اس بیچارے نے یہ کہہ دیا کہ ابھی کسی نتیجہ تک نہیں پہنچا ہوں......تو اسے جھٹلاتے، ایذاء پہونچاتے اور کہتے: یہ خبیث ہے اسے ترک کر دو اور اس کے پاس نہ بیٹھو (الاختلاف فی اللفظ والرد علی الجہمیة والمشبهة الامام ابی محمد عبداللہ بن مسلم قتیبہ الدینوری ۶۲ مکتبہ القدسی القاہرہ ۱۳۴۹ھ)۔

چند اور اصولی اختلاف:

محدثین کی اصطلاح میں صحت حدیث کی تیسری شرط حدیث کے ہر راوی کا تام الضبط ہونا ہے۔ عام محدثین ضبط کی دونوں قسموں یعنی ضبط صدر اور ضبط کتاب کا اعتبار کرتے ہیں، لیکن امام ابوحنیفہؒ اس بارے میں ایک شدید شرط لگاتے ہیں کہ حدیث کے حجت ہونے لئے ضروری ہے کہ راوی نے تحمل (سننے) سے لے کر اداء (بیان) کے وقت تک اس حدیث کو یاد رکھا ہو، اس پوری مدت میں اسے حدیث کا نسیان پیش نہ آیا ہو (شرح مسند ابی حنیفہ لملاعلی قاریؒ ۷ دار الکتب العلمۃ بیروت ۱۴۰۵ھ)۔ یہ شرط لگا دینے کی وجہ سے بہت سی احادیث کی تصحیح و تضعیف کے بارے میں دوسرے ائمہ و محدثین سے ان کا اختلاف لازمی ہے۔

اسی طرح صحت حدیث کی بقیہ شرطوں کے بارے میں بھی ائمہ اور محدثین میں اختلاف ہیں، بہت سی علل کو محدثین صحت حدیث میں قادح قرار دیتے ہیں حالانکہ فقہاء ان علل کو قادح تصور نہیں کرتے، اصول حدیث کی کتابوں میں مذکور صحت حدیث کی شرطوں سے قطع نظر ائمہ احناف نے خبر واحد کے قابل استدلال ہونے کے لئے چند مزید شرطیں لگائی ہیں، مولانا ظفر احمدؒ تھانوی نے ان پر تفصیلی کلام کرنے کے (قواعد فی علوم الحدیث ۱۲۶ تحقیق عبدالفتاح ابوغدہ مکتب المطبوعات

الاسلامیہ بیروت) بعد ان کا خلاصہ ان الفاظ میں کیا ہے:

''مذکورہ بالا تفصیلات کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک حدیث کی صحت کے لئے راوی کے عادل اور ضابط ہونے کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ صدر اول میں اس سے اعراض نہ کیا گیا ہو نہ وہ حدیث صدر اول میں متروک العمل رہی ہو، نہ ہی وہ حدیث عموم بلوی والے مسئلے میں خبر شاذ ہو بلکہ وہ حدیث ظاہر اور مروج ہو، ہمارے حنفی اصولیوں نے ہمیں ان شرطوں کے بارے میں دلیل پیش کرنے سے بے نیاز کر دیا ہے کیوں کہ وہ لوگ اپنی کتابوں میں اس بحث سے فارغ ہو چکے ہیں''۔

اوپر ذکر کردہ صحت حدیث کی پانچوں شرطیں حدیث مقبول کی چار قسموں میں سے صحیح لذاتہ میں ضروری ہیں حدیث مقبول کی باقی تین قسموں صحیح لغیرہ، حسن لذاتہ، حسن لغیرہ کو جمہور محدثین بھی قابل استدلال اور حجت شرعی قرار دیتے ہیں اور فضائل اعمال کے علاوہ احکام شرعیہ میں بھی ان سے استدلال درست قرار دیتے ہیں، ہاں حدیث ضعیف کی حجیت کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور علماء وفقہاء امت چند شرطوں کے ساتھ فضائل اعمال ومستحبات کا اثبات درست قرار دیتے ہیں، احکام شرعیہ یعنی حلال وحرام وغیرہ کے مسائل میں حدیث ضعیف کا قابل استدلال ہونا مختلف فیہ ہے، ائمہ مجتہدین میں سے امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ احادیث ضعیفہ سے احکام شرعیہ میں بھی استدلال کرتے ہیں، اور قیاس جو ایک متفق علیہ مصدر تشریعی ہے اس پر حدیث ضعیف کو ترجیح دیتے ہیں، محدثین میں سے ابوداؤد ونسائی، ابن ابی حاتم کا بھی یہی مسلک ہے، لیکن یہ لوگ حدیث ضعیف کے قابل استدلال ہونے کے لئے دو شرطیں لگاتے ہیں (۱) اس کا ضعف بہت شدید نہ ہو (۲) اس مسئلہ میں حدیث ضعیف کے سوا کسی کوئی اور حدیث نہ پائی جائے۔

احکام شریعت میں احادیث ضعیفہ ایک دوسرے طریقے سے بھی کام آتی ہیں، (اثر

الحدیث الشریف فی اختلاف الائمۃ الفقہاء ۲۸ الطبقۃ الثانیہ بحوالہ تحفۃ المودود لابن قیم والمجموع للنووی) اگر حدیث صحیح میں کوئی ایسا لفظ استعمال ہوا ہو جس کے دو یا چند معانی ہیں، اور سیاق و سباق سے کسی ایک معنی کی تعیین یا ترجیح ممکن نہیں ہے اور ایک حدیث ضعیف سے ایک معنی کی ترجیح ہوتی ہے تو اس معنی کو مراد لیا جائے گا جس کو حدیث ضعیف متعین کر رہی ہے، انہیں مختلف وجوہ کی بنا پر ہمارے فقہاء و محدثین کی نظر میں احادیث ضعیفہ کی بھی بڑی قدرت و قیمت رہی ہے، اس لئے دور حاضر میں جو لوگ دین کی خدمت کے عنوان سے احادیث ضعیفہ اور احادیث موضوعہ دونوں کو ایک ہی پلڑے میں تول کر سب کو ایک ساتھ دریابرد کرنا چاہتے ہیں وہ بڑی غلطی پر ہیں۔

ائمہ مجتہدین کے اختلافات کا دوسرا بنیادی سبب فہم حدیث میں ان کا اختلاف ہے، بے شمار موقع پر ایسا ہوتا ہے کہ دو مجتہد ایک خبر واحد کی صحت و حجیت پر متفق ہوتے ہیں لیکن حدیث کا مفہوم متعین کرنے میں ان میں اختلاف ہوتا ہے، کتب حدیث وفقہ کے مطالعہ کے دوران ہم لوگوں کے سامنے اس کی بے شمار مثالیں آتی رہتی ہیں، اس لئے اس سبب پر زیادہ روشنی ڈالنے کی ضرورت نہیں ہے۔

متعارض احادیث کے بارے میں کیا موقف اختیار کیا جائے؟

متعارض احادیث کے باب میں کیا موقف اختیار کیا جائے، اس بارے میں بھی ائمہ کرام کا اختلاف بے شمار مسائل میں اختلاف کا سبب ہے، علامہ کشمیری لکھتے ہیں:

"اعلم أن الحديثين إذا كان بينهما تعارض فحكمه عندنا أن يحمل أولا على النسخ فيجعل أحدهما ناسخا والآخر منسوخا ثم ينزل إلى الترجيح فإن لم يظهر وجه ترجيح أحدهما على الآخر يصار إلى التطبيق فإن أمكن فبها وإلا إلى التساقط، هذا هو الترتيب عندنا كما في التحرير وعند الشافعية يبدأ أولا بالتطبيق ثم بالنسخ ثم بالترجيح ثم بالتساقط" (فیض الباری للعلامہ محمد انور الکشمیری ۱/۵۲ ربانی بکڈپو دہلی)۔

(دو حدیثوں میں تعارض کی صورت میں ہمارے نزدیک حکم یہ ہے کہ پہلے اسے نسخ پر محمول کریں گے، ایک کو ناسخ دوسری حدیث کو منسوخ قرار دیا جائے گا، اگر اس کا امکان نہ ہو تو ترجیح کا راستہ اختیار کیا جائے گا، اگر کسی ایک کے لئے بھی وجہ ترجیح نہ ہو تو تطبیق کی کوشش کی جائے گی، اگر تطبیق ممکن نہ ہوئی تو دونوں کو ساقط قرار دیا جائے گا، ہمارے نزدیک یہی ترتیب ہے جیسا کہ صاحب التحریر نے لکھا ہے شافعیہ کے نزدیک ترتیب یہ ہے (۱) تطبیق (۲) نسخ (۳) ترجیح (۴) تساقط)۔

احادیث میں ناسخ ومنسوخ کی معرفت بڑا ضروری اور مشکل فن ہے، حازمی نے "الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار" میں سند کے ساتھ زہری کا یہ قول نقل کیا ہے،

"أعیی الفقهاء واعجزهم أن یعرفوا ناسخ حدیث رسول الله ﷺ من منسوخه" (الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار ۳-۲ الطبعۃ الاولی)۔

احادیث رسول میں ناسخ ومنسوخ کی تمیز نے فقہاء کو عاجز و درماندہ کر دیا ہے، حازمی ہی نے یہ روایت نقل کی ہے۔

"مرّ عليّ علی قاص فقال تعرف الناسخ من المنسوخ، قال: لا، قال: هلكت واهلكت" (حوالہ بالا ۴)۔

(حضرت علیؓ کا ایک واعظ کے پاس سے گزر ہوا، تو آپ نے واعظ سے پوچھا، تم ناسخ ومنسوخ میں تمیز کر لیتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں، تو آپ نے فرمایا: تم خود بھی ہلاک ہوئے دوسروں کو بھی ہلاک کیا)۔

ترجیح کے اسباب:

بعض احادیث کو بعض پر ترجیح دینے کا عمل مختلف ائمہ کے یہاں مختلف اصولوں پر مبنی ہے۔ امام شافعیؒ عموماً اصح اسناد کو اختیار کرتے ہیں، امام مالکؒ کے نزدیک سب سے بڑا مرجح عمل

اہل مدینہ اور فقہاء سبعہ کا مسلک ہے، امام ابوحنیفہؒ قرآن وحدیث وسنت مشہورہ سے مستنبط دینی اصول اور صحابہ کرام خصوصاً خلفاء راشدین کے فتوی وعمل سے مطابقت کو زبردست مرجح تصور کرتے ہیں، علماء امت نے ایک حدیث کی دوسری حدیث پر ترجیح کے بہت سے اسباب لکھے ہیں، ابوبکر محمد بن موسی حازمی نے الاعتبار میں ترجیح کے پچاس اسباب ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

"وثم وجوه كثيرة أضربنا عن ذكرها كيلا يطول به هذا المختصر"

(کتاب الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار للحافظ ابی بکر محمد بن موسی الحازمی ۱۲۳ الطبعۃ الاولی ۱۳۴۶ھ)۔

حافظ عراقی نے "التقیید والایضاح" میں حازمی کے ذکر کردہ وجوہ کو نقل کرنے کے بعد مزید وجوہ ترجیح تحریر فرمائے اور ان کی تعداد ایک سو دس تک پہنچانے کے بعد لکھا "ثم وجوه أخرى للترجيح وفي بعضها نظر" (التقیید والایضاح شرح مقدمۃ ابن الصلاح للعراقی ۲۵۰ دارالحدیث للطباعۃ والنشر والتوزیع بیروت)۔

حافظ عراقی نے لکھا:

"كون الحديث المروى في الصحيحين راجحا على حديث آخر غير مروى فيهما" (حوالہ بالا ۲۵۰) صحیحین میں روایت کردہ حدیث کا غیر صحیحین کی روایت پر ترجیح حاصل ہونا۔

ذرا غور کیجئے کہ حدیث کا صحیحین میں ہونا سو سے زائد اسباب میں سے محض ایک سبب ہے، جس کا حازمی نے تو ذکر نہیں کیا اور عراقی نے بھی اسے ۱۰۲ نمبر پر ذکر کیا، لیکن اس دور کے بعض مدعیان علم وتحقیق سارے اسباب سے غافل ہو کر صرف اسی ایک سبب کو لے کر بے محابا راجح و مرجوح کا فیصلہ کرتے رہتے ہیں، یہ طرز کہاں تک تحقیق وانصاف کے تقاضوں کو پورا کرتا ہے۔

اختلاف ائمہ کا چوتھا سبب:

اختلاف ائمہ کا چوتھا سبب فن حدیث میں ان کی وسعت نظر اور ذخیرہ روایات کا

تفاوت ہے، کسی بڑے سے بڑے امام یا محدث کے بارے میں یہ دعوی نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے پورے ذخیرہ احادیث کا مکمل احاطہ کرلیا تھا اور کوئی حدیث اس کے دائرہ مرویات سے باہر نہیں تھی، سیدنا الامام الشافعیؒ الرسالۃ میں تحریر فرماتے ہیں:

"لا نعلم رجلا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شئى، فإذا جمع علم عامة أهل العلم بها أتى على السنن، وإذا فرق علم كل واحد منهم: ذهب عليه الشيئ منها، ثم كان ماذهب عليه منها موجودا عند غيره وهم في العلم طبقات: منهم الجامع لاكثره وإن ذهب عليه بعضه ومنهم الجامع لأقل مما جمع غيره" (الرسالۃ الامام الشافعی ۴۲-۴۳ شرح وتحقیق احمد محمد شاکر)۔

(ہم کسی ایسے شخص کو نہیں جانتے جس نے تمام احادیث کو اس طرح جمع کرلیا ہو کہ کوئی حدیث اس کے دائرہ علم سے باہر نہ ہو، جب حدیث کے جاننے والوں کا علم جمع کیا جائے گا تو تمام حدیثیں اس مجموعہ میں آجائیں گی، اور جب ہر ایک کا علم الگ کردیا جائے گا تو ہر ایک کے ذخیرہ میں کچھ نہ کچھ حدیثوں کی کمی رہ جائیگی، پھر جو حدیثیں ایک محدث کے ذخیرۂ روایات میں نہیں وہ (اسی طبقہ کے) کسی دوسرے محدث کے یہاں ضرور مل جائیں گی، محدثین اپنے علم کے اعتبار سے کئی طبقات پر ہیں، کچھ وہ ہیں جو اکثر احادیث کے جامع ہیں، کچھ ہی حدیثیں ان کے دائرہ علم سے باہر ہیں، کچھ وہ ہیں جن کا ذخیرۂ روایات پہلے سے کم ہے)۔

غرض یہ کہ کسی بڑے سے بڑے امام کے بارے میں یہ دعوی کرنا کہ انہیں ہر ہر حدیث کی اطلاع تھی اور تمام احادیث صحیحہ صحیح سندوں کے ساتھ ان تک پہونچ گئی تھیں بالکل خلاف واقعہ ہے لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ ائمہ متبوعین پر قلت حدیث کا الزام عائد کیا جائے اور جہاں بھی ہم کوئی حدیث ایسی دیکھیں جس کے خلاف کسی امام کا مسلک ہو تو تحقیق کی زحمت کئے بغیر یہ فیصلہ صادر کریں کہ اس امام کو اس حدیث کا علم نہیں تھا، واقعہ یہ ہے کہ ائمہ متبوعین کی ذخیرہ

حدیث پر بڑی وسیع وعمیق نظر تھی، خصوصاً احادیث احکام پر اوران حضرات نے تقریباً احادیث احکام کے پورے ذخیرہ کواپنے سینوں میں محفوظ کرنے اوراجتہادواستنباط میں اس سے کام لینے کی انتہائی کامیاب کوشش کی، امام ابوحنیفہؒ جن کے بارے میں قلت حدیث کا الزام بار بار دہرایا جاتا ہے ان کے حالات میں شیخ عبدالقادر قرشی نے لکھا ہے،

"عن محمد بن سماعة أن أباحنيفة رحمه الله ذكر في تصانيفه نيفا وسبعين ألف حديث" (الجواہر المضیۃ للشیخ عبدالقادر القرشی ۲/ ۴۷۴)۔

محمد بن سماعہ سے روایت ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنی تصانیف میں ستر ہزار سے زائد احادیث ذکر کی ہیں۔

علامہ صالحی شافعیؒ نے "عقود الجمان" میں ابن حجر مکیؒ نے "الخیرات الحسان" میں زرنجری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام محمدؒ کے تلمیذ امام ابوحفص کبیر کے حکم سے امام ابوحنیفہؒ کے مشائخ کا شمار کیا گیا تو چار ہزار تابعین تک ان کی تعداد پہونچی، صالحی نے کتاب کے ۲۳ صفحات میں (۶۴/ ۸۷) امام صاحب کے بعض مشائخ کا نام لکھا ہے (عقود الجمان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفہ النعمان لمحمد بن یوسف الصالحی الدمشقی ۶۴/ ۸۷)۔ یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ ائمہ متبوعین کے لئے احادیث کا جمع کرنا اوراسے پرکھنا بعد والوں کے مقابلہ میں زیادہ آسان تھا، کیوں کہ ان کے اوررسول اللہ ﷺ کے درمیان واسطے بہت کم تھے مثلاً امام ابوحنیفہؒ کے شیوخ تابعین تھے اس لئے ان کے اور نبی اکرم ﷺ (فداہ ابی وامی) کے درمیان صرف دو یا تین واسطے پڑتے ہیں، صحابہ کرام تو سب عدول ہی ہیں، تابعین میں بھی خیر ہی غالب تھا، تابعین میں ایسے راوی بہت کم ملیں گے جن پر کذب وغیرہ کی جرح ہو، تابعین کے بارے میں جرحیں عموماً سوء حفظ یا اختلاط وغیرہ کی ہوتی ہیں، امام بخاری اور امام مسلم وغیرہ کے مقابلہ میں امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ وغیرہ کے لئے احادیث کا یاد کرنا اوراسے پرکھنا زیادہ آسان تھا، شیخ الاسلام ابن

تیمیہؒ نے بڑی پتہ کی بات لکھی ہے:

"بل الذين كانوا قبل جمع هذه الدواوين كانوا أعلم بالسنة من المتأخرين بكثير لأن كثيرا مما بلغهم وصح عندهم، قد لا يبلغنا إلا عن مجهول، أو باسناد منقطع أولا يبلغنا بالكلية فكانت دواوينهم صدورهم التى تحوى أضعاف ما فى الدواوين، وهذا أمر لا يشك فيه من علم القضية" (رفع الملام عن الائمۃ الاعلام ۲۴، ۲۵)۔

(بلکہ جولوگ کتب حدیث کی تدوین سے قبل تھے وہ متاخرین کے مقابلے میں حدیث سے بہت زیادہ باخبر تھے کیوں کہ بہت سی وہ حدیثیں جوان تک صحیح سند کے ساتھ پہونچیں ہم تک کسی مجہول راوی کے واسطہ سے پہنچتی ہیں یا منقطع سند کے ساتھ پہونچتی ہیں یا سرے سے پہنچتی ہی نہیں ہیں، ان کی کتابیں ان کے وہی سینے تھے جو کتب حدیث کی روایات کے مقابلے میں کئی گنا روایات محفوظ کیے ہوئے تھے، یہ ایسا معاملہ ہے جس میں کوئی باخبر آدمی شک نہیں کرسکتا)۔

پھر بھی ایسی مثالیں ملیں گی کہ امام کو ایک مسئلہ میں حدیث نہیں پہونچی اور انہوں نے قیاس سے حکم شرعی کا استنباط کیا، جب ان تک وہ حدیث پہنچی تو انہوں نے رجوع کرلیا اور حدیث کے مطابق فتوی دیا، یا امام کو آخر زندگی تک وہ حدیث نہیں پہونچی تو ان کے تلامذہ اور مدونین مذہب نے امام کے قول کو ترک کر کے حدیث کو اختیار کیا، فقہ حنفی میں اس کی متعدد مثالیں ملیں گی، مثلاً امام صاحب کا مسلک تھا کہ وقف صرف دوصورتوں میں لازم ہوجاتا ہے (۱) وصیت کے طور پر وقف کیا ہو (۲) قاضی نے لزوم وقف کا فیصلہ کردیا ہو، عام حالات میں امام صاحب کے نزدیک وقف لازم نہیں ہوتا بلکہ واقف اس سے رجوع کرسکتا ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بھی اس قول پر تھے لیکن امام صاحب کی وفات کے بعد امام ابو یوسف بغداد تشریف لائے وقف کے لازم ہونے کے بارے میں ان کے سامنے ایک حدیث پیش کی گئی تو انہوں نے فوراً رجوع کرلیا اور فرمایا:

”هذا مما لا يسع خلافه ولو تناهى هذا إلى أبى حنيفة لقال به ولما خالفه“ (النكت الطريفة ۱۴۱-۰ ۱ مطلکوثری الطبعۃ الاولی ۱۳۶۵ھ)۔

(یہ ایسی (صحیح وصریح) حدیث ہے جس کے خلاف جانا ممکن نہیں، اگر یہ روایت امام ابوحنیفہ تک پہنچتی تو وہ بھی اسی کو اختیار کر لیتے اور اس کے خلاف نہ جاتے۔

اس مسئلہ میں صاحبین ہی کے قول پر فتوی ہے، حدیث نہ پہنچنے کی وجہ سے بعض مسائل میں جو غلطی ائمہ کرام سے ہوئی ان کی شاگردوں اور اس مسلک کے فقہاء محدثین نے ان پر استدراک کیا اور اس کی تلافی کی۔

حاصل بحث:

حاصل بحث یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین کے اختلافات دین کے غیر اساسی حصہ میں ہیں، یہ اختلافات امت میں فرقہ بندی کا باعث نہیں بلکہ امت کے لئے سراسر رحمت ہیں، ان اختلافات کی بنا پر امت کو کشادگی اور سہولت حاصل ہوئی، سارے ائمہ مجتہدین حدیث نبوی کی حجیت پر متفق ہیں اور اسے کتاب اللہ کے بعد دوسرا ماخذ تشریع تسلیم کرتے ہیں، ان کے اختلافات پر فن حدیث کے غیر معمولی اثرات پڑے، احادیث کی تصحیح وتضعیف کے سلسلے میں ان کے اصولی اختلافات، فہم حدیث میں ان کا تفاوت، جرح وتعدیل کے سلسلے میں ان کے مختلف نقطہ ہائے نظر، ذخیرۂ احادیث پر اطلاع کے سلسلے میں ان کا تفاوت یہ تمام امور ان اختلافات پر اثر انداز ہوئے۔ کسی امام کے بارے میں یہ بات سوچی بھی نہیں جاسکتی کہ انہوں نے کسی حدیث کو صحیح اور قابل عمل سمجھنے کے باوجود اس کی مخالفت کی، جو لوگ ایسی بدگمانی کرتے ہیں وہ اپنی بے خبری یا بدنیتی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔

☆☆☆

فقہی نظریہ سازی-تعارف اور جائزہ

[احقر نے حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کی ہدایت پر ڈاکٹر جمال الدین عطیہ کی دو کتابوں (۱) النظریات العامۃ للشریعۃ الاسلامیۃ، (۲) التنظیر الفقہی کا ترجمہ اپنی نوجوانی میں اردو زبان میں کیا تھا۔ پہلی کتاب کا ترجمہ ''اسلامی شریعت کا عمومی نظریہ'' کے نام سے اور دوسری کتاب کا ترجمہ ''فقہ اسلامی کی نظریہ سازی'' کے نام سے اسی وقت شائع ہو چکا تھا، اور ان دونوں ترجموں کی تازہ اشاعت کے موقع پر جناب مولانا امین عثمانی صاحب (سکریٹری برائے انتظامی امور اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا) کی فرمائش پر فقہی نظریہ سازی کا اردو میں تعارف کرانے کے لئے یہ مضمون لکھا گیا، جو فقہ اسلامی کی نظریہ سازی کے نئے ایڈیشن میں شامل اشاعت ہے، مضمون کی افادیت کی وجہ سے اسے زیر نظر کتاب میں شامل کیا گیا ہے]

فقہی نظریہ سازی-تعارف اور جائزہ

پس منظر:

اسلام کے معجزات میں سے ایک معجزہ یہ ہے کہ اسے جس دور میں جس طرح کے رجال کار کی ضرورت پیش آئی اللہ تعالیٰ نے اس طرح کے رجال کار پیدا فرمائے اور اسلام کی تشریح و تعبیر، نصرت وحمایت کے میدان میں کوئی بڑا خلانہیں پیدا ہوا، دین کی خدمت کے تعلق سے جن کاموں کی ضرورت ہوئی اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے دلوں میں ان کاموں کا قوی داعیہ پیدا فرمادیا اور انھوں نے اپنا مال اور وقت قربان کر کے پوری محنت، جانفشانی کے ساتھ ان کاموں کو بخوبی انجام دیا۔

اسلامی فقہ کے تدریجی ارتقاء اور مختلف ادوار اور ملکوں میں فقہ کے میدان میں انجام پانے والے کاموں سے جو لوگ واقف ہیں انہیں بخوبی معلوم ہے کہ ہمارے فقہاء عظام نے ہر دور میں اس دور کے تقاضوں اور ضرورتوں کے مطابق استنباط اور تخریج احکام کا فریضہ انجام دیا اور کسی دور میں یہ محسوس نہ ہونے دیا کہ اسلامی قانون اس دور کی مشکلات ومسائل کو حل کرنے، ان کے بارے میں رہنمائی کرنے سے عاجز و درماندہ ہے۔

اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں مسلم ممالک کا سیاسی زوال ہوا، اکثر مسلم ممالک یورپین استعماری ممالک برطانیہ، فرانس، روس، اٹلی، پرتگال وغیرہ کے زیر نگیں ہوئے، دولت عثمانیہ کی کمزوری کا فائدہ اٹھا کر اس کے مختلف صوبوں کو یورپین نہنگوں نے نگل لیا اور مسلم ممالک اور علاقوں کو فتح کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ان ملکوں کا سماجی، معاشی، تعلیمی اور قانونی ڈھانچہ

تبدیل کر کے رکھ دیا، تدریجاً تعلیمی نظام لادینی طرز پر مرتب کیا تا کہ مسلمان بچے بنیادی اسلامی تعلیمات سے نہ صرف بے خبر رہیں بلکہ ان کے دل و دماغ میں الحاد و بے دینی کے بیج بو دیئے جائیں، عدالتوں میں اسلامی قانون کے بجائے یورپ سے درآمد کیے ہوئے وضعی قوانین نافذ کیے گئے۔

لا کالجز میں یورپین قوانین کی تعلیم دی جانے لگی اور طلباء کو یہ باور کرایا جانے لگا کہ اسلامی قانون موجودہ دور کی ضرورتوں اور تقاضوں کا ساتھ نہیں دے سکتا، یہ قانون کچھ بے ربط جزئی احکام کا مجموعہ ہے، ان احکام کے پیچھے عادلانہ قانونی نظریات وتصورات نہیں ہیں جو ان متفرق جزئی احکام کو ایک لڑی میں پروتے ہوں، ان کے بقول فقہ اسلامی کو موجودہ تصور قانون کے اعتبار سے نظام قانون کہا ہی نہیں جا سکتا، کیونکہ ہر نظام قانون میں قانون کے شروع میں کچھ کلی تصورات و مبادی اور نظریات ہوتے ہیں جو قانون کی ہر شاخ میں اور قانون کی دفعات میں اس طرح سرایت کیے ہوئے ہوتے ہیں جس طرح جسم انسانی میں رگیں اور پٹھے پھیلے ہوئے ہیں یا جس طرح جسم انسانی میں خون گردش کر رہا ہے جب کہ فقہ اسلامی ایسے کلی تصورات و نظریات سے خالی ہے۔

اسلامی فقہ کے بارے میں اس طرح کے منفی خیالات کو پھیلانے میں اس بات سے مدد ملتی تھی کہ جب قانون کے طلبہ فقہ اسلامی کی معروف و مروج کتابوں کی طرف رجوع کرتے تو وہ انھیں اس طرح کے عام قانونی مبادی و نظریات سے خالی پاتے، نہ انھیں کتابوں کے شروع میں ایسے عمومی مباحث ملتے جن میں فقہ اسلامی کا تعارف کرایا گیا ہو، اس کی عہد بہ عہد ترقیات اور تبدیلیوں کا ذکر ہو، فقہ اسلامی کی خصوصیات و امتیازات پر روشنی ڈالی گئی ہو، نہ مختلف فقہی ابواب کے شروع میں ان ابواب سے متعلق نظریاتی اور اصولی گفتگو ملتی، بلکہ فقہ کا کوئی باب کھولتے تو آغاز ہی سے اس باب کی جزئیات میں غوطہ زنی کرنی پڑتی، دوسری مشکل یہ پیش آتی کہ کتب فقہ

کا اسلوب، ان کا طرز تعبیر قانون کے طلبہ کے لئے نامانوس اور اجنبی تھا، قانون کے طلباء کے لئے ان کتابوں کا سمجھنا لوہے کا چنا چبانے سے کم نہ تھا۔

انیسوی صدی کے نصف آخر اور بیسوی صدی کے نصف اول میں بلاد عربیہ واسلامیہ میں فقہ اسلامی کے خلاف معرکہ گرم تھا، اسلامی قانون کو مسلمانوں کی زندگی اور ان کے اجتماعی اداروں خصوصاً عدالتی نظام سے برطرف کرنے کی بڑی منظم سیاسی، علمی اور فکری سازشیں اور کوششیں جاری تھیں، اتنا بھی گوارا نہیں تھا کہ عائلی قوانین کی حد تک ہی بلاد عربیہ میں اسلامی قوانین جاری رہیں، عصری اور تعلیمی اداروں اور لا کالجز میں تعلیم پا کر خود مسلمانوں میں ایسی نسل تیار ہو چکی تھی جو مستشرقین یورپ کے افکار وخیالات کا پرچار کر رہی تھی اور اسلامی قانون کی جگہ یورپین قوانین کی حد درجہ ثناخواں تھی، اسلامی شریعت کو مسلم ممالک کی پسماندگی کا ذمہ دار سمجھتی تھی اور اس کا خیال تھا کہ بلاد عربیہ اور بلاد اسلامیہ کو اگر ترقی کرنا ہے تو مغربی تہذیب، مغربی قانون کو آنکھ بند کر کے مکمل طور پر قبول کرنا ضروری ہے۔

نئے انداز میں کام کرنے کی ضرورت:

ان حالات میں انتہائی ضروری تھا کہ ایک نئے انداز سے فقہ اسلامی کی خدمت کی جائے، اسلامی قانون کی برتری ثابت کرنے اور وضعی قوانین کے مقابلہ میں اسلامی قانون کے امتیازات وخصائص کو اجاگر کرنے کے لئے فقہ اسلامی کو نئے قالب میں ڈھالا جائے، موجودہ دور کا جو قانونی ڈھانچہ ہے اس سے قریب تر صورت میں فقہ اسلامی کو پیش کیا جائے تا کہ قانون کے طلبہ اور اسکالرس، وکلاء اور جج فقہ اسلامی کے عظیم تر ذخیرہ سے استفادہ کر سکیں اور اسلامی قانون کی برتری اور نافعیت کو سمجھ سکیں اور فقہ اسلامی کے بارے میں جو بے سروپا باتیں قانون کے حلقوں میں اور عام تعلیم یافتہ نوجوانوں میں پھیلائی گئی ہیں ان کا بخوبی ازالہ ہو جائے۔

فقہی نظریات کی جستجو اس وقت زیادہ ہونے لگی جب مغربی قانون اور اسلامی قانون

کے درمیان موازنہ کی ضرورت کا احساس بڑھا اور فقہ اسلامی کو مغربی قانون کے طرز پر مرتب کرنے کی کوششیں تیز ہوئیں، ایک نقطۂ نظر یہ سامنے آیا کہ ''اسلامی شریعت میں عمومی نظریات نہیں ہیں بلکہ اسلامی شریعت زندگی کے مختلف میدانوں سے تعلق رکھنے والے فرعی احکام کے مجموعہ کا نام ہے''، لیکن اہل تحقیق علماء اور فقہاء نے اس نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں کیا بلکہ یہ رائے ظاہر کی کہ اگر چہ کتب فقہ میں نظریات مرتب شکل میں موجود نہیں ہیں لیکن قانونی نظریات کی اساس کتاب وسنت، فقہ اور علوم فقہ میں موجود ہے عام قانونی تصورات ونظریات ذخیرہ فقہ میں بکھرے ہوئے ہیں، کتب فقہ کے علاوہ اصول فقہ، قواعد فقہیہ وغیرہ میں جابہ جا ان عمومی نظریات اور تصورات کا ایک معتد بہ حصہ پایا جاتا ہے۔

اسلامی شریعت کے مصادر اور فقہ اسلامی کے ذخیرے سے جدید قانونی نظریات کے طرز پر عمومی فقہی نظریات کی تشکیل وترتیب بڑا مشکل اور نازک کام تھا، اس کام کو وہی لوگ انجام دے سکتے تھے جن کی اسلامی شریعت، فقہ اور علوم فقہ پر بڑی وسیع اور گہری نظر ہو، اسی طرح وضعی قوانین میں بھی انھیں اچھی دستگاہ ہو اور اس کام کی اہمیت اور ضرورت ان کے دل ودماغ پر اس طرح مستولی ہو کہ وہ اپنی تمام علمی اور فکری صلاحیتیں نچوڑ کر ایک عظیم خدمت اور عبادت سمجھ کر اس کام کو انجام دیں۔

فقہی نظریہ سازی کی نزاکت ومشکلات:

نظریہ سازی کے کام کی مشکلات اور نزاکت کو بیان کرتے ہوئے شیخ مصطفیٰ زرقاء لکھتے ہیں:

''میں اس کام کی نزاکت اور اس کام میں مطلوب عظیم محنت اور جد وجہد سے واقف ہوں کیونکہ فقہ قانونی اور اس کی اساس پر قائم جدید قوانین ایک خاص ترتیب کے ساتھ عام اصول ومبادی سے چل کر ان اصول ومبادی پر مبنی یا ان سے مستثنیٰ ہونے والے جزئی احکام کے فروع

تک پہنچتے ہیں اور ہماری فقہ (اسی کا ایک فرد مجلۃ الاحکام العدلیۃ ہے) اس کے برعکس چلتی ہے، براہ راست فروع سے بحث کرتی ہے اور عام مبادی اور کلی اصول کے اجزاء موقع ومحل کی مناسبت سے راستے میں بکھیرتی رہتی ہے۔

لہٰذا ان عام مبادی ونظریات کے اجزاء کو مختلف ابواب سے یکجا کرنا اور اکثر وبیشتر فرعی احکام اور ان کی علتوں سے ان کا استخراج، پھر ہر جزء کو اس کے مماثل جزء سے ملانا تاکہ اس کے ہر مجموعہ سے وہ اصل شرعی نکالی جائے جو اس مجموعہ میں حکمراں ہے، اور فرعی احکام کو اس اصل کی طرف لوٹانا، یہ سب کام اتنی محنت اور وقت چاہتے ہیں کہ اس کی انجام دہی کے لئے فقہائے شریعت اور ماہرین قانون کی ایک ٹیم کا سرگرم تعاون ضروری ہے جو اپنی تمام تر صلاحیتیں اس کام کے لئے وقف کردیں'' (المدخل الفقہی العام ۱۳/ ۳، ۴)۔

ڈاکٹر جمال الدین عطیہ صاحب فقہی نظریہ سازی کے عمل کی مشکلات اور اس کی ضرورت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

'' کتب فقہ میں فقہی نظریات تلاش کرنا اتنا آسان نہیں جتنا احکام فرعیہ تلاش کرنا آسان ہے، فقہ کی کتابیں فرعی احکام سے معمور ہیں اس کے برخلاف ان کتابوں میں فقہی نظریات پر بحثیں بہت کم ملیں گی، اس لئے کہ یہ فقہی نظریات مختلف کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں، ان بکھرے ہوئے فقہی نظریات کو دریافت کرنے اور یکجا کرنے کی سخت ضرورت ہے۔

کسی چیز کا وجود اگر مادی اور محسوس ہو تو اس کی دریافت قدرے آسان ہوتی ہے لیکن بے شمار احکام فرعیہ کے پس پردہ جو فقہی نظریات پوشیدہ ہیں انھیں دریافت کرنے کے لئے بڑی علمی ریاضت اور جدوجہد کی ضرورت ہے، فقہاء نے بعض فقہی نظریات بیان نہیں کیے، نہ انھیں نکھارا ہے، لیکن فقہی احکام کا تتبع اور استقراء کرنے سے اس بات کا یقین ہوجاتا ہے کہ ان احکام کو مربوط کرنے والا فقہی نظریہ فقیہ کے ذہن میں ضرور موجود ہے، اس لئے ضروری ہے کہ فرعی

احکام سے ان نظریات کا استخراج کیا جائے۔

کسی موضوع کے مباحث اگر علوم اسلامیہ کی کتابوں میں کامل طور پر موجود ہوں تو ان مباحث کو مرتب کرنا کچھ آسان ہوتا ہے، لیکن جس موضوع کے مباحث ہی مکمل نہ ہوں وہاں دشواری پیش آنا لازمی بات ہے، لہٰذا اسلامی شریعت کے کامل اور جامع نظریات تک پہنچنے کے لئے نظریہ کا ایک خاکہ ترتیب دے کر بکھرے ہوئے نظریاتی مباحث سے اس خاکہ کو بھرنا اور جہاں جہاں خلا محسوس ہو اسے پر کرنے کی کوشش از حد ضروری ہے" (فقہ اسلامی کی نظریہ سازی کا مقدمہ)۔

اسلامی شریعت اور انسانی شریعت (یعنی وضعی قوانین) کے درمیان علمی اور فکری معرکہ تمام بلاد اسلامیہ خصوصاً مصر و شام میں برپا ہوا، نپولین کا مصر پر حملہ اور قبضہ صرف سیاسی حملہ نہیں تھا بلکہ یہ مشرق پر مغرب کی علمی، فکری، تہذیبی بالادستی قائم کرنے اور مشرق خصوصاً بلاد اسلامیہ کو مغرب کا ذہنی غلام بنانے کی منظم اور کامیاب کوشش تھی، مصر کا پورا تعلیمی نظام بدلا گیا، لا کالجز میں اسلامی قانون کے بجائے رومن قانون اور فرانسیسی قانون کی تعلیم دی جانے لگی، اور اسلامی شریعت پر قانونی حلقوں میں منفی خیالات کی تشہیر کی جانے لگی، فرانس کی حکومت مصر سے ختم ہونے کے بعد بھی مصر کے تعلیمی اداروں پر مغرب زدہ گروہ کا کنٹرول رہا اور مصر کی حکومت برابر فرانس یا برطانیہ کے زیر اثر رہی اور وہاں کی تعلیمی و قانونی پالیسی اہل مغرب کے تابع رہی۔

بلاد شام بھی بحر ابیض کے ساحل پر ہونے کی وجہ سے اہل مغرب کی آماجگاہ رہے، شام میں عیسائیوں کی بڑی آبادی ہونے کی وجہ سے مغربی ممالک خصوصاً فرانس کے اس ملک پر گہرے اثرات رہے، عیسائیوں کے بے شمار تعلیمی ادارے مغربی ممالک کے تعاون سے شام کے مختلف شہروں اور علاقوں میں سرگرم عمل تھے، ان تعلیمی اداروں میں بڑی تعداد میں مسلمان بچے تعلیم پاتے تھے اور ان بچوں کے دل و دماغ میں الحاد و دہریت کا بیج بویا جاتا، اسلام اور اسلامی شریعت کے تئیں بے اعتمادی پیدا کی جاتی، صلیبی جنگوں ہی کے دور سے شام میں مغربی ممالک

کے اثرات بڑے گہرے تھے اور وہاں کے عیسائیوں کا مغربی ممالک سے بڑا گہرا ربط تھا۔

اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے مصر و شام کی سرزمین پر ایسے فقہاء اور ماہرین قانون پیدا فرمائے جنھوں نے الٰہی قانون اور انسانی قانون کے معرکہ میں فیصلہ کن کردار ادا کیا، ان حضرات نے ایک طرف مغربی قانون کے طرز پر فقہ اسلامی سے فقہی نظریات کی تشکیل و ترتیب کا کام بڑی جانفشانی کے ساتھ شروع کیا، دوسری طرف مختلف فقہی اور قانونی موضوعات پر احکام شریعت کی تشریح و ترجمانی جدید قانونی اسلوب میں کی، جس کی وجہ سے جدید قانونی حلقوں کے لئے ان شرعی مسائل و مباحث کو سمجھنا آسان ہو گیا۔

شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء کا کارنامہ:

یہاں پر فقہی نظریہ سازی کے میدان میں کی جانے والی چند اہم کوششوں کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے، اس میدان میں سب سے اہم کارنامہ مشہور شامی عالم اور فقیہ شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء کی کتاب "المدخل الفقهي العام" ہے جس کا دوسرا نام خود مصنف نے "الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد" (فقہ اسلامی اپنے نئے لباس میں) رکھا ہے، اس کتاب کی تصنیف کے پس منظر اور مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے خود مصنف نے لکھا ہے:

"اس کتاب سے میرا مقصد یہ ہے کہ میں فقہ اسلامی کو نئے قالب میں ڈھالوں، فقہ اسلامی کے قواعد و مبادی سے عام نظریہ کی تعمیر کروں، جس طرح جدید قانون میں التزام کا عمومی نظریہ ہے تاکہ عظیم الشان فقہ اسلامی کی خدمت ہو سکے اور فقہ اسلامی کے وہ قیمتی موتی جو فقہ کے قدیم اسلوب (جس کا ہضم کرنا دور جدید کے لوگوں کے لئے دشوار ہے) میں چھپے ہوئے ہیں، نئے آب و تاب کے ساتھ لوگوں کے سامنے آئیں اور یونیورسٹی کے مرحلہ میں اس علم کے حکیمانہ طریقۂ تعلیم کی ضرورت پوری ہو، یہ علم جس کے مسائل دقیق، مباحث شاخ در شاخ، آفاق وسیع اور اہمیت عظیم ہے...... ......

یونیورسٹی کے تعلیمی مرحلہ میں طلبہ کے لئے فقہ کے انتہائی مشکل ہونے کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ فقہ کے فرعی مسائل ایسے کلی اصول اور عام اساسی نظریات سے مربوط ہوتے ہیں جن کا تعلق بہت سے فقہی ابواب سے ہوتا ہے اور فقہ کے مسائل واحکام کو سمجھنا ان کلی اصول اور اساسی نظریات کے احاطہ پر موقوف ہوتا ہے اور طالب علم اپنی تعلیم کے آغاز میں ان اصول ونظریات سے بالکل ناواقف ہوتا ہے، مثلاً نظریہ ملکیت اور ملکیت کے انواع واسباب، عقود کا نظریہ اور اس کی عام بنیادیں، عقود میں عائد کی جانے والی شرطوں کا نظریہ...... (المدخل الفقہی العام ۱/ ۱۳-۱۴ دسواں ایڈیشن)۔

شیخ مصطفیٰ احمد الزرقاء کی یہ کتاب ان کا زبردست علمی واجتہادی کارنامہ ہے اللہ تعالیٰ نے انھیں غیر معمولی فقہی فہم سے نوازا تھا، وضعی قوانین پر بھی ان کی گہری نظر تھی اس لئے وہ فقہ اسلامی کو نئے لباس میں پیش کرنے میں کامیاب ہوئے، اللہ تعالیٰ نے انھیں تعبیر کی زبردست قدرت بھی عطا فرمائی تھی، وہ صاحب اسلوب ادیب اور بلند پایہ شاعر تھے، ان کی زبان وبیان کی حلاوت نے خشک فقہی اور قانونی مباحث کو پرکشش اور شیریں بنا دیا ہے، اس کتاب کا بنیادی رول فقہی نظریہ سازی ہی کے میدان میں ہے، کتاب کی جلد اول کے شروع میں انھوں نے فقہ اسلامی اور اس کے مآخذ کے بارے میں چند بنیادی باتیں لکھی ہیں، فقہ اسلامی کے مآخذ کا مختصر تعارف کرایا ہے، فقہ اسلامی کی تاریخ کو سات ادوار میں تقسیم کرکے ہر دور کی خصوصیات لکھی ہیں، اجتہادی اختلافات کی حقیقت اور اس کی قدر وقیمت پر گفتگو کی ہے، فقہ اسلامی کی خصوصیات کے بارے میں یورپین ماہرین قانون کی بلند پایہ شہادتیں نقل کی ہیں۔

مذکورہ بالا تفصیلی مقدمہ کے بعد اساسی فقہی نظریات کی بحث شروع ہو جاتی ہے جو جلد اول کے اکثر حصہ اور جلد دوم کے دو تہائی سے زائد حصہ میں پھیلی ہوئی ہے، جلد اول میں درج ذیل نظریات پر مفصل بحث ہے (۱) فقہ اسلامی میں ملکیت کا نظریہ (۲) فقہ اسلامی میں عقود کا

نظریہ، جلد دوم میں ان نظریات پر بحث ہے (۱) فقہ اسلامی میں مویدات شرعیہ کا نظریہ (۲) اہلیت اور ولایت کا نظریہ (۳) عرف کا نظریہ۔

جلد دوم کے اخیر میں تقریباً ۱۴۴ صفحات میں قواعد فقہیہ پر اچھی بحث ہے فقہی قواعد سازی کی تاریخ پر روشنی ڈالی ہے اور المجلة کے قواعد کی مختصر تشریح کی گئی ہے، قواعد کو کئی قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

المدخل الفقهي العام کی تیسری جلد جو نسبۃً مختصر ہے اسے مصنف نے ''فقہ اسلامی میں التزام کا عمومی نظریہ'' کا مدخل قرار دیا ہے گویا اس میں نظریہ التزام کے بارے میں تمہیدی بحثیں ہیں، اس جلد میں حق، التزام، اموال اور اشخاص پر عمومی نظر ڈالی گئی ہے، مصنف کا منصوبہ تھا کہ چوتھی جلد میں نظریۂ التزام پر لکھیں، اس میں فقہ اسلامی کے نظریہ التزام اور قانون مغرب کے نظریہ التزام کا تفصیلی موازنہ کیا جائے گا لیکن ان کے دوسرے علمی اور فقہی کاموں نے چوتھی جلد کی تصنیف و تکمیل کا موقع نہیں دیا۔

المدخل الفقهي العام کے بعض نتائج بحث اور بعض استدلالات سے اختلاف کیا جاسکتا ہے خود مجھے بھی ان کی بعض آراء سے اختلاف ہے لیکن اس کام کی اہمیت اور عظمت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

شیخ ابوزہرہ کی خدمات:

فقہ اسلامی کو جدید عام فہم اسلوب میں پیش کرنے اور فقہی نظریہ سازی کے میدان میں شیخ ابوزھرہ کی خدمات کو فراموش نہیں کیا جاسکتا، ان کی گراں قدر تصنیفات نے فقہ اسلامی کے روئے روشن پر ڈالی جانے والی گرد و غبار کو صاف کرنے میں بڑی مدد دی، قانون کے ہر میدان میں فقہ اسلامی کی برتری کو انھوں نے واضح دلائل سے ثابت کیا، ائمہ اربعہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبلؒ اور دوسرے فقہاء پر ان کی کتابیں صرف ان حضرات کی

حیات وخدمات پر روشنی نہیں ڈالتیں بلکہ ان کے طریقۂ استنباط، مصادر شریعت کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر، ان ائمہ کے فقہ کی خصوصیات، ان کی طرف منسوب فقہ کی تاریخ اور تدریجی ارتقاء کو بھی واضح کرتی ہیں، اللہ تعالیٰ نے انھیں غیر معمولی حافظہ اور ذکاوت سے نوازا تھا، ان کی تصنیفات میں سے ''الملكية ونظريه العقد فى الشريعة الاسلامية''نظریہ سازی ہی کے میدان کی ایک قابل قدر کوشش ہے۔

فقہی نظریات پر چند اہم کتابیں:

ڈاکٹر شفیق شحاتہ کی کتاب ''النظرية العامة للالتزامات فى الشريعة الاسلامية'' نظریہ التزام پر کافی اہم کتاب ہے، شیخ احمد ابراہیم کی ''الالتزامات فى الشريعة الاسلامية'' بھی نظریہ سازی کی ابتدائی کوششوں میں شمار ہوتی ہے، ڈاکٹر صبحی محمصانی کی کتاب ''النظرية العامة للموجبات والعقود فى الشريعة الاسلامية'' جدید فقہی کتابوں میں اہم کتاب شمار ہوتی ہے، ڈاکٹر عبد الرزاق احمد سنہوری کی کتاب ''مصادر الحق فى الفقه الاسلامى'' فقہی نظریات کی اہم ترین کتابوں میں شمار ہوتی ہے اور قانونی حلقوں میں بہ طور حوالہ اس کتاب کا استعمال ہوتا ہے، شیخ علی الخفیف کی ''الحق والذمة وتاثير الموت فيها'' شیخ احمد فہمی ابوسنہ کی ''العرف والعادة فى رأى الفقهاء'' ڈاکٹر فتحی درینی کی ''الحق ومدى سلطان الدولة فى تقييده'' ''نظرية التعسف فى استعمال الحق'' ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی ''نظرية الضرورة فى الشريعة الإسلامية'' ڈاکٹر ذکی عبد البرکی ''نظرية تحمل التبعة فى الفقه الاسلامى'' ڈاکٹر محمد سلام مدکور کی ''المقاصد فى الفقه الإسلامى'' شیخ طاہر بن عاشور کی ''مقاصد الشريعة'' ڈاکٹر حسین حامد حسان کی ''نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى'' ڈاکٹر عبد المنعم فرح الصدة کی ''نظرية القاعدة القانونية والقاعدة الشريعة'' ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ کی ''الاموال ونظرية العقد فى

الفقه الاسلامی" بھی فقہی نظریہ سازی کے میدان کی اہم کوششیں شمار ہوتی ہیں، ان کے علاوہ بھی بہت سے فقہاء اور ماہرین قانون نے فقہی نظریات پر اچھی کتابیں لکھی ہیں جن کا ذکر اختصار کی وجہ سے کرنا مشکل ہے۔

اسلامی شریعت کے عظیم ذخیرہ سے نظریات کی دریافت وتشکیل کا کام شروع ہونے کے بعد جب اس کام کی ضرورت واہمیت کا احساس عام ہوا تو علماء، فقہاء اور رفقہ قانون کے بہت سے طلبہ نے نظریہ سازی کے اس میدان کو اپنی صلاحیتوں کا محور بنایا اور فقہ اسلامی سے نظریات کے استخراج وترتیب کے سلسلے میں بہت قابل قدر خدمات انجام دیں اور یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔

فقہی نظریات پر پی ایچ ڈی کے مقالات:

بلاد عربیہ میں کلیۃ الشریعۃ اور کلیۃ القانون کے بہت سے ذہین اور حوصلہ مند طلبہ نے پی، ایچ، ڈی، کے مقالات کیلئے فقہی نظریہ سازی سے متعلق موضوعات کا انتخاب کیا اور بڑے فاضلانہ مقالات لکھے، فقہی نظریات پر طلبہ کے مقالات نے بھی نظریہ سازی کی تحریک کو آگے بڑھایا اور فقہی نظریات پر اچھا لٹریچر وجود میں آگیا، پی، ایچ، ڈی کے مرحلہ میں لکھے گئے اس طرح کے تمام مقالات تو معیاری نہیں ہیں لیکن بہت سے مقالات معیاری ہیں۔

بہ طور نمونہ ہم ڈاکٹر علی محی الدین قرہ داغی کے پی ایچ ڈی کے مقالہ کو پیش کر سکتے ہیں، یہ مقالہ "مبدأ الرضا في العقود" کے موضوع پر ہے، دو جلدوں اور ۱۳۶۵ صفحات پر مشتمل ہے اور بڑی محنت اور علمی ریاضت کے ساتھ لکھا گیا ہے، عقود میں رضا مندی کا نظریہ جس کی اساس قرآن مجید کی آیت: "یاایھا الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجارة عن تراض منکم ولا تقتلوا انفسکم، إن الله کان بکم رحیما (نساء:۲۹) ہے اس نظریہ کو ڈاکٹر قرہ داغی کے مقالہ میں بہت نکھار کر پیش کیا گیا ہے اور فقہ اسلامی کے عقود ومعاملات کے ابواب کا وسیع اور گہرا مطالعہ کر کے عقود میں رضا مندی کے نظریہ کو بڑی

جامعیت اور حسن ترتیب کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

ڈاکٹر قرہ داغی نے وضعی قوانین کا بھی تفصیل سے جائزہ لیا ہے کہ ان قوانین میں عقود ومعاملات میں رضامندی کا عنصر کس حد تک کارفرما ہے اور اسلامی قوانین اور غیر اسلامی قوانین کا اس میدان میں تفصیلی موازنہ کیا ہے، یہ کتاب فقہی نظریہ سازی کے میدان کی ایک اہم ترین کاوش ہونے کے ساتھ عقود کے موضوع پر مختصر انسائیکلوپیڈیا کی حیثیت رکھتی ہے۔

ڈاکٹر جمال الدین عطیہ اور فقہی نظریات:

ڈاکٹر جمال الدین عطیہ کی دونوں کتابیں (۱) التنظیر الفقهي (۲) النظرية العامة للشريعة الإسلامية فقہی نظریہ سازی کے میدان میں انتہائی اہمیت کی حامل ہیں، پہلی کتاب (التنظير الفقهي) میں انھوں نے نظریہ سازی کے میدان میں تحقیقی اور تصنیفی کام کرنے والوں کے لئے اس کام کے مصادر وماخذ کی رہنمائی کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے، انھوں نے یہ نشاندہی کی ہے کہ فقہ کی عام کتابوں کے علاوہ علوم فقہ کی اور کن کتابوں سے مدد لی جاسکتی ہے اور نظریات فقہیہ کے اجزاء وارکان علوم فقہ میں کہاں کہاں بکھرے ہوئے ہیں، انھوں نے علم اصول فقہ کے ابتداء وارتقاء کی تاریخ بیان کرتے ہوئے اصول فقہ کی اہم کتابوں کا تعارف کرایا ہے اور علم اصول فقہ کے مباحث نظریہ سازی کے میدان میں کس قدر مددگار ہوسکتے ہیں اس پر روشنی ڈالی ہے۔

اسی طرح اس کتاب میں علم قواعد فقہیہ، علم مقاصد شریعت، علم الخلاف، علم تخریج الفروع علی الاصول، علم الفروق، علم الاشباہ والنظائر اور دوسرے فقہی علوم نیز ان علوم کی اہم کتابوں کا کامیاب تعارف شامل ہوگیا ہے اور یہ علوم فقہی نظریہ سازی میں کیا رول ادا کرسکتے ہیں اس کی نشاندہی کی گئی ہے، اس کتاب کے ایک باب میں دور حاضر میں فقہی لٹریچر کی ایک فہرست بھی مرتب کردی گئی ہے۔

اس طور پر یہ کتاب علوم اسلامیہ کے طلبہ (خصوصاً فقہ اسلامی کے طلبہ) نیز اسلامی قانون سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے بہت مفید ہے، انھیں یکجا فقہ کے مختلف علوم کی اہم کتابوں اور بہت سی کتابوں کے مباحث کا علم ہو جاتا ہے اور ایک ہی علمی دستر خوان پر بہت سی نعمتوں سے بہرہ ور ہونے کا موقع مل جاتا ہے۔

اس کتاب کی تصنیف پر ایک مدت گذر گئی، اس کتاب پر نظر ثانی اور اس میں اضافوں کی ضرورت ہے، اللہ تعالیٰ مصنف کی عمر وصحت میں برکت عطا فرمائے اور انھیں اپنی بے پناہ دوسری مصروفیات کے باوجود اس کتاب پر نظر ثانی اور اس میں اضافوں کی توفیق دے۔

ڈاکٹر جمال الدین عطیہ کی دوسری کتاب "النظرية العامة للشريعة الإسلامية" (اسلامی شریعت کا عمومی نظریہ) بھی فقہی نظریہ سازی کے میدان کی ایک کامیاب تصنیف ہے، ڈاکٹر صاحب نے اس کتاب میں اپنے فکر اور زاویۂ نظر کے اعتبار سے اسلامی شریعت کے عمومی نظریہ کو (جس کا تعلق پوری شریعت اور اس کے تمام ابواب سے ہے) بہت خوبصورتی کے ساتھ پیش کیا ہے، اس کتاب کے مضامین میں جدت اور ندرت ہے، کتاب کی اہمیت کا اندازہ ان مباحث سے لگایا جا سکتا ہے جن پر یہ کتاب مشتمل ہے۔

یہ کتاب بارہ فصلوں پر مشتمل ہے، یہ فصلیں درج ذیل ہیں (۱) شریعت کی خصوصیات وامتیازات (۲) دوسرے علوم سے شریعت کا ربط وتعلق (۳) شریعت کے مقاصد (۴) شریعت کے کلی قواعد (۵) حکم شرعی کا محل (۶) حکم شرعی کے اقسام اور اس کے بنیادی مجموعے (۷) حکم شرعی کے مصادر وماخذ (۸) حکم شرعی تک رسائی کا طریقہ (۹) حکم شرعی کا شخصی دائرہ (۰۱) حکم شرعی کی تطبیق (۱۱) حکم شرعی کا مکانی دائرہ (۲۱) حکم شرعی کا زمانی دائرہ۔

کتاب کے مباحث میں جدت اور عمق ہے، قاری کو یہ محسوس نہیں ہوتا کہ وہ پامال بحثیں پڑھ رہا ہے بلکہ ہر فصل میں اسے تازہ افکار وتحقیقات سے سابقہ پڑتا ہے، مصنف کی بعض

تحقیقات اور نتائج فکر سے اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن ان کی محنت، عرق ریزی اور ابتکار کی داد نہ دینا ناانصافی ہوگی، انشاء اللہ مصنف کی یہ کتاب بھی علمی حلقوں کے لئے ایک قیمتی سوغات ہوگی، برصغیر کا اردو داں حلقہ ڈاکٹر جمال الدین عطیہ کی دونوں کتابوں کو قدر کی نگاہ سے دیکھے گا اور اسلامی فقہ کے اساتذہ اور ماہرین نیز طلبہ ان کتابوں سے بھرپور استفادہ کریں گے۔

فقہی نظریہ سازی کے میدان میں انجام دیے جانے والے اہم علمی کاموں کا مختصر تعارف وتذکرہ پیش کرنے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس میدان میں مستقبل میں جن کاموں کی ضرورت ہے اختصار کے ساتھ ان کی نشاندہی بھی کردی جائے۔

چند تجویزیں اور مشورے:

۱- فقہی نظریات کی تشکیل وترتیب دور حاضر کی ایک اہم ضرورت ہے تاکہ جدید قانونی حلقوں پر اسلامی شریعت کی خوبیاں واشگاف ہوں اور دنیا پر واضح ہوسکے کہ فقہ اسلامی کے ناپیدا کنار سمندر میں عادلانہ قانونی نظریات کے ایسے بے شمار ہیرے، جوہرات موجود ہیں جن کی مثال وضعی قوانین میں تلاش کرنا لاحاصل کوشش ہے۔

الحمدللہ بیسوی صدی میں فقہی نظریہ سازی کے میدان میں بڑے قابل قدر کام ہوئے مستقبل میں اس کام کو زیادہ منظم اور معیاری بنانے کے لئے اس کام کے تفصیلی جائزے اور احتساب کی ضرورت ہے، سارے کام نہ یکساں طرز پر ہیں نہ معیاری ہیں، اس موضوع کی بعض کتابوں یا اس کے بعض مباحث کا مطالعہ کرنے سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ بعض معاصر قانونی نظریات فقہ اسلامی سے نکالنے میں تکلف، بے جا تاویل سے کام لیا گیا ہے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ تمام معاصر قانونی نظریات اسلامی شریعت میں بھی موجود ہوں۔

انیسویں اور بیسوی صدی میں اہل مغرب کی تہذیب اور علوم وفنون سے جو مرعوبیت پائی جاتی تھی اس کا اثر مسلمانوں کے بہت سے علمی کاموں پر بھی ہوا، مغرب کے معاشی اور سیاسی

نظریات کے سلسلے میں یہ مرعوبیت زیادہ تھی، بعض مفکرین اور اہل قلم نے کمیونزم کے جسم پر اسلام کی قبا فٹ کرنی چاہی اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کمیونزم کے سیاسی واقتصادی نظریات کتاب وسنت اور فقہ اسلامی میں موجود ہیں، ایک معروف اہل قلم نے ''اشتراکیۃ الاسلام'' نامی کتاب لکھی، بعض دوسرے اہل علم نے سرمایہ دارانہ اقتصادی نظام کے نظریات کی تائید وتوثیق کتاب وسنت سے کرنے کی کوشش کی؛ ہر دور میں جو افکار ونظریات غالب ہوتے ہیں اور ہر طرف جن کا شور ہوتا ہے ان کا شعوری یا غیر شعوری اثر اہل علم وتحقیق پر بھی پڑتا ہے، انیسویں اور بیسویں صدی میں اسلامی قانون کی تعبیر وتشریح کرنے والے اور اسلامی شریعت سے فقہی نظریات کی دریافت کرنے والے بعض حضرات کی کتابوں اور مقالات میں جدید قانونی نظریات سے مرعوبیت کی حد تک تاثر صاف محسوس ہوتا ہے، لہٰذا ماضی کے کاموں کو یکجا کرکے ان کے گہرے جائزے اور تجزیے کی ضرورت ہے، یہ کام ایک دو افراد کے بس کا نہیں بلکہ اس کے لئے اہل علم وتحقیق کی ایک ایسی ٹیم درکار ہوگی جس کے ارکان کی کتاب وسنت اور فقہ اسلامی پر گہری نظر ہو یہ ٹیم فقہی نظریہ سازی کے میدان میں اب تک انجام پانے والے کاموں کا تنقیدی جائزہ لے اور ان کاموں کی صحیح قدر وقیمت متعین کرے، ان کاموں میں جو علمی اور تحقیقی کمزوریاں ہیں ان کی نشاندہی کرے۔

۲- فقہی نظریات پر جو علمی کام اب تک سامنے آئے ہیں ان میں یکسانیت مفقود ہے، ہر ایک کا کام منہج واسلوب میں دوسرے سے کافی مختلف ہے اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ فقہی نظریہ کا بنیادی تصور اور اس کے بنیادی عناصر واجزاء طے شدہ نہیں ہیں، اس کی شدید ضرورت ہے کہ فقہی نظریات کے چند ممتاز ماہرین باہمی مشورہ اور تبادلۂ خیالات کرکے فقہی نظریہ کا کوئی خاکہ تیار کریں، فقہی نظریہ کے بنیادی عناصر اور لازمی اجزاء طے کریں اور علمی حلقوں میں اسے متعارف کرائیں، فقہی نظریات پر لکھی گئی بعض کتابوں میں غیر ضروری بحثیں ہوتی ہیں، مسائل و

جزئیات کی اتنی تفصیلات دے دی جاتی ہیں کہ وہ کتاب فقہ کی ایک عام کتاب محسوس ہونے لگتی ہے، ایم، اے یا پی، ایچ ڈی کے مقالات میں تو غالبا صفحات کی تعداد بڑھانے کی مجبوری سے ایسا کردیا جاتا ہو لیکن ان کے علاوہ بعض کتابوں میں بھی یہی صورت حال دکھائی پڑتی ہے اس لئے فقہی نظریات کے لئے کوئی معیار اور منہاج طے کردینا از حد ضروری ہے، تاکہ فقہی نظریات پر کیے جانے والے علمی وتحقیقی کاموں میں یکسانیت پیدا ہو اور ان کاموں کی معیار بندی کی جاسکے۔

۳- انٹرنیشنل جدہ فقہ اکیڈمی کئی سالوں سے پورے فقہی لٹریچر سے فقہی قواعد کو جمع کرانے اور مرتب کرانے کا عظیم کام "معلمة القواعد الفقهية" کے نام سے کروارہی ہے، یہ کام کئی مرحلوں سے گذرا اور اب غالبًا آخری مرحلہ میں چل رہا ہے، اس مشروع کو بڑے ممتاز اہل علم کا علمی تعاون ملا، اور اس وقت چوٹی کے اہل نظر فقہاء کی نگرانی میں یہ کام تکمیل کے مرحلہ میں ہے، ڈاکٹر جمال الدین عطیہ اپنے تمام تجربات اور صلاحیتوں کے ساتھ معلمة القواعد الفقهية کے پورے مشروع کی نگرانی کررہے ہیں۔

ضرورت ہے کہ فقہی نظریات پر بھی اس طرح کا کام کرایا جائے، اس کام کے لئے بھی انٹرنیشنل فقہ اکیڈمی جدہ موزوں ترین ادارہ ہے کیونکہ اسے چوٹی کے فقہاء، ماہرین قانون کا تعاون حاصل ہے، دوسری فقہ اکیڈمیوں اور تحقیقی اداروں سے بھی اس کام میں اشتراک وتعاون ہوسکتا ہے۔

اس کام کا پہلا مرحلہ یہ ہوگا کہ فقہی نظریات پر اب تک جو کام ہو چکا ہے اس کو جمع کیا جائے خواہ مطبوعہ ہو یا غیر مطبوعہ، خواہ وہ "نظریہ" کے نام سے ہو یا "مبدأ اور مبادی" کے نام سے یا کسی اور نام سے، ان تصنیفی کاموں کو جمع کرنے کے لئے اسلامک یونیورسٹیز، شریعہ کالجز اور لا کالجز نیز بڑے دینی مدارس سے بھی رابطہ کرنا ہوگا کہ ان کے یہاں فقہی نظریات پر کیا کیا کام ہوئے ہیں اور ان تحقیقی کاموں کو حاصل کرنا ہوگا۔

دوسرے مرحلہ میں اب تک کیے گئے کاموں کی فہرست سازی کرنی ہوگی کہ کن موضوعات پر کام ہو چکا، اور اس میدان کے ماہرین کی مدد سے ایک جامع فہرست ان موضوعات کی تیار کرنی ہوگی جن پر کام نہیں ہوا یا ادھورا کام ہوا ہے۔

تیسرے مرحلہ میں اب تک انجام پانے والے کاموں کا ماہرین اور ناقدین کے ذریعہ تفصیلی جائزہ لینا ہوگا، اور یہ جائزہ فقہی نظریہ کے اس بنیادی خاکہ اور بنیادی اجزاء وخطوط کی روشنی میں ہوگا جسے پہلے سے ماہرین طے کردیں گے، فقہی نظریات پر اس وقت تک لکھی گئی کتابوں اور مقالات میں سے جو طے کردہ خاکہ اور معیار کے مطابق ہوں انھیں ان کے مصنفین کی اجازت سے اس مشروع میں شامل کرلیا جائے اور زیادہ مفصل کتاب یا مقالہ ہو تو اس کی تلخیص بھی کرائی جاسکتی ہے، اور جو کتابیں اور مقالات اس خاکہ اور معیار پر پورے نہ اترتے ہوں انھیں اس طرح مشروع میں شامل کیا جاسکتا ہے کہ ان کے مصنفین انھیں اس خاکہ اور معیار کے مطابق تیار کردیں یا اکیڈمی دوسرے اہل علم سے یہ کام لے۔

فقہی نظریات کے جن موضوعات پر سرے سے کام نہیں ہوا ہے یا ناتمام کام ہوا ہے ان پر طے کردہ خاکہ اور معیار کے مطابق کام کرایا جائے۔

انٹرنیشنل فقہ اکیڈمی جدہ اگر قواعد فقہیہ کے مشروع سے فارغ ہوکر "معلمة النظريات الفقهية" کو اپنی نگرانی میں کرائے تو یہ بھی ایک عظیم تر خدمت ہوگی، اس کے پاس قواعد فقہیہ پر کام کرنے والے فقہاء اور محققین کی تجربہ کار ٹیم بھی ہے اور عالم اسلام کے مایہ ناز علماء کا تعاون بھی اسے حاصل ہے، نیز ڈاکٹر جمال الدین عطیہ جن کا فقہی نظریات کے میدان سے بہت گہرا اور پرانا تعلق ہے وہ بھی وہاں موجود ہیں۔

کسی وجہ سے اگر جدہ فقہ اکیڈمی کے لئے اس کام کو انجام دینا مشکل ہو تو سعودیہ عربیہ یا کویت یا قطر کی وزارت اوقاف کے لئے یہ کوئی بڑا مشروع نہ ہوگا، کویت کی وزارت اوقاف نے

الموسوعة الفقهية جیسا عظیم کارنامہ انجام دیا ہے، اس کے پاس اس طرح کے کام کا وسیع تجربہ ہے، سعودیہ عربیہ کی وزارت اوقاف بھی بڑے علمی کاموں کی انجام دہی کرتی رہتی ہے، قطر کی وزارت اوقاف اور وہاں کے حکومتی اور نیم حکومتی ادارے بھی تراث اسلامی کی خدمت میں پیش پیش ہیں، وہ بھی اس مشروع کو اپنا سکتے ہیں۔

فقہی نظریات کا معلمۃ یا موسوعہ عربی زبان میں تیار اور شائع ہونے کے بعد اس کی پوری افادیت اس وقت ظاہر ہوگی جب کہ انگریزی زبان میں اور بعض دوسری انٹرنیشنل زبانوں میں اس کا ترجمہ کرا دیا جائے تا کہ دنیا بھر کے ماہرین قانون محسوس کرسکیں کہ انسانی وضع کردہ قوانین اسلامی قانون سے کس قدر پیچھے ہیں اور اسلامی شریعت میں کیسے کیسے عظیم قانونی نظریات موجود ہیں۔

فقہی نظریہ سازی اور فقہی نظریات کے بارے میں یہ چند صفحات ڈاکٹر جمال الدین عطیہ کی دونوں کتابوں (التنظير الفقهي، النظرية العامة للشريعة الإسلامية) کے اردو ترجمہ کی جدید اشاعت کے موقع پر بہ طور تمہید وتعارف لکھے گئے، تا کہ ہمارے اردو قارئین اور نوجوان علماء فقہی نظریہ سازی کے موضوع اور اس کی اہمیت سے واقف ہوں اور ان دونوں کتابوں سے بھرپور استفادہ کریں۔

☆☆☆

۱- مقاصد شریعت- تعارف و تطبیق

۲- مقاصد شریعت عہد بہ عہد- تاریخی جائزہ

[۲۱-۲۵ر دسمبر ۲۰۰۳ء کو اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے زیر انتظام جامعہ ہمدرد کے کنونشن ہال میں مقاصد شریعت کے موضوع پر پانچ روزہ ورکشاپ منعقد ہوا، اسی میں مذکورہ بالا دونوں محاضرے تحریری نوٹس کی مدد سے پیش کئے گئے، یہ دونوں محاضرے، فقہ اکیڈمی کی کتاب ''مقاصد شریعت- تعارف و تطبیق'' میں شامل ہیں، چونکہ ان دونوں کا تعلق بھی اصولی مباحث سے ہے، اس لئے انہیں زیر نظر مجموعہ میں شامل کیا جارہا ہے]

مقاصد شریعت-عصری تناظر میں

الحمد لله الذی أرسل محمدا رحمة للعالمین والصلوة والسلام علی رسولنا خاتم النبیین محمد بن عبد اللّٰه الأمین الذی بعث بالشریعة السمحاء والحنیفیة البیضاء وعلی آله وصحبه أجمعین۔

احکام شریعت اور مقاصد و مصالح:

اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم ﷺ کے تمام احکام وتعلیمات بلند مقاصد و مصالح پر مبنی ہیں، شریعت کے ہر حکم میں حکمت و مصلحت ہے، اللہ جل شانہ جو حکیم مطلق ہیں ان کے احکام (اوامر ونواہی) حکمت و مصلحت سے کیسے خالی ہو سکتے ہیں؟ یہ الگ بات ہے کہ کچھ شرعی احکام کے مقاصد و مصالح تک انسانی ذہن کی رسائی نہ ہو سکے، دین وشریعت کا پورا نظام اور اس کے تمام اجزاء دنیا وآخرت میں انسانوں کو کامیاب و بامراد بنانے کے لئے ہیں، بہت سی آیات اور احادیث نبویہ میں مختلف احکام وتعلیمات کے مقاصد وفوائد کو صاف صاف بیان کر دیا گیا ہے، مثلاً بعثت نبوی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے:

"وما أرسلناک إلا رحمة للعالمین" (سورۂ انبیاء:۱۰۷)۔

(ہم نے آپ کو تو سارے جہانوں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے)۔

کہیں فرمایا گیا:

"هو الذی بعث فی الأمیین رسولاً منهم یتلو علیهم آیاته ویزکیهم ویعلمهم الکتاب والحکمة وإن کانوا من قبل لفی ضلال مبین" (سورۂ جمعہ:۲)۔

(وہی وہ ذات ہے جس نے ناخواندہ لوگوں میں انہیں میں سے ایک رسول بھیجا جو ان پر اللہ تعالی کی آیات تلاوت کرتا ہے، ان کا تزکیہ کرتا ہے، انہیں کتاب وحکمت کی تعلیم دیتا ہے، اگر چہ وہ لوگ اس سے پہلے کھلی ہوئی گمراہی میں تھے)۔

کہیں زبان رسالت سے یہ الفاظ ادا ہوتے ہیں:

"إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"

(مجھے تو مکارم اخلاق کی تکمیل کے لئے بھیجا گیا ہے)۔

نماز جو خالص عبادت اور اسلام کا اہم ترین رکن ہے اس کے مقصد اور فائدہ کو اس آیت میں بیان کیا گیا ہے:

"إن الصلوٰة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر" (سورۂ عنکبوت:۴۵)۔

(بے شک نماز بے حیائی اور بری باتوں سے روکتی ہے، اور اللہ کا ذکر تو سب سے بڑی چیز ہے)۔

روزے کی فرضیت بیان کرتے ہوئے اس کے مقصد وفائدہ کی طرف اس طرح اشارہ کیا گیا ہے:

"يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون" (سورۂ بقرہ:۱۸۳) (اے ایمان والو! تم پر روزے فرض کئے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلوں پر فرض کئے گئے، تا کہ تم تقوی والے ہو جاؤ)۔

اسی لئے الامام الدہلوی حضرت شاہ ولی اللہ (۱۱۷۶ھ) (احمد بن عبدالرحیم) اس گروہ پر بڑی تیکھی تنقید کرتے ہیں جو کہتا ہے کہ شریعت کے احکام صرف بندوں کی آزمائش کے لئے ہیں، بہ ذات خود ان احکام وتعلیمات میں مقاصد ومصالح نہیں ہیں، انہوں نے اس گروہ کو علم سے

بالکل بے بہرہ قرار دیا ہے (حجۃ اللہ البالغۃ ۱ص ۲۷-۲۹)۔

کتاب وسنت میں احکام کے مقاصد، فوائد اور اسرار کو بیان کئے جانے کی بہت سی مثالیں بیان کرنے کے بعد حضرت شاہ صاحب نے آثار صحابہ سے اس کی مثالیں دی ہیں، پھر تحریر فرماتے ہیں:

"ثم لم یزل التابعون ثم من بعدهم العلماء المجتهدون یعللون الأحکام بالمصالح ویفهمون معانیها ویخرجون للحکم المنصوص مناطاً مناسبًا لدفع ضر أو جلب نفع کما هو مبسوط فی کتبهم ومذاهبهم" (حجۃ اللہ البالغہ ۳۱/۱)۔

(پھر تابعین اور ان کے بعد کے ائمہ مجتہدین احکام کی تعلیل مصالح سے کرتے رہے، احکام کے معانی پر غور کرتے رہے، اور منصوص حکم کے لئے دفع ضرر یا جلب منفعت کے کسی مناسب مناط کی تخریج کرتے رہے، جیسا کہ ان کی کتابوں اور مذاہب میں مفصل موجود ہے)۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے ان لوگوں پر بھی تفصیلی نقد کیا ہے جن کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ احکام شریعت فی الجملہ مصالح ومقاصد کے ساتھ مربوط تو ہیں لیکن علم مقاصد کی تدوین، اس کے اصول وفروع کی ترتیب عقلاً محال ہے، کیونکہ ان میں بڑا غموض وخفا ہے، اور شرعاً بھی ممنوع ہے، کیونکہ سلف نے عہد نبوی سے قریب ہونے اور اپنی علمی گیرائی وگہرائی کے باوجود اس فن کو مدون نہیں کیا، وہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس فن کو مدون کرنے میں کوئی قابل ذکر فائدہ نہیں ہے، شریعت پر عمل ان مصالح کے جاننے پر موقوف نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے ان تمام باتوں کو ظنون فاسدہ قرار دے کر مذکورہ بالا شبہات کا مفصل جواب دیا ہے، اور علم مقاصد شریعت کی تدوین کے سات بڑے فوائد کا ذکر کیا ہے، جسے حجۃ اللہ البالغہ میں دیکھا جا سکتا ہے۔

شریعت کے مصالح ومقاصد پر پورا زور دینے اور ان کی اہمیت نمایاں کرنے کے

باوجود حضرت شاہ صاحب یہ تنبیہ بھی ضروری سمجھتے ہیں:

"نعم كما أوجبت السنة هذه وانعقد عليها الإجماع فقد أوجبت أيضا أن نزول القضاء بالإيجاب والتحريم سبب عظيم في نفسه مع قطع النظر عن تلك المصالح لإثابة المطيع وعقاب العاصي وانه ليس الأمر على ماظن من أن حسن الأعمال وقبحها بمعنى استحقاق العامل الثواب والعقاب عقليان من كل وجه" (۳۲/۱)۔

(ہاں جس طرح سنت نے اس کو ثابت کیا ہے اور اس پر اجماع منعقد ہوا ہے اسی طرح سنت نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ واجب کرنے اور حرام کرنے کا فیصلہ آ جانا ان مصالح سے قطع نظر خود اطاعت کرنے والے کو ثواب دینے اور نافرمانی کرنے والے کو سزا دینے کا عظیم سبب ہے، معاملہ اس طرح نہیں ہے جیسا گمان کرلیا گیا ہے کہ اعمال کا حسن اور قبح عمل کرنے والے کے ثواب اور عقاب کے مستحق ہونے کے معنی میں ہر اعتبار سے عقلی ہیں)۔

کتاب وسنت، آثار صحابہ، اجتہادات فقہاء میں مقاصد شریعت کا خاصا بڑا حصہ پائے جانے کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ اسلامی لٹریچر میں مقاصد شریعت پر مستقل کتابیں یا تفصیلی بحثیں بہت کم ملتی ہیں۔

مقاصد شریعت کے چند اہم مصنفین اور کتابیں:

امام غزالی کے استاذ امام الحرمین عبدالملک الجوینی (۴۷۸ھ) کو یہ شرف حاصل ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے اصولی طور پر مقاصد شریعت پر بحث کی، ضروریات، حاجیات اور تحسینیات کی تعریف اور حد بندی کی، امام الحرمین کی ایک کتاب جو اصول فقہ پر ہے "البرهان في أصول الفقه" وہ شائع ہو چکی ہے اور مکتبات میں موجود ہے، اس میں انہوں نے قیاس کی بحث کے تحت مقاصد شریعت پر اچھی گفتگو کی ہے اس میں خاص طور سے جب علت کی بحث آتی

ہے کہ حکم منصوص کی کوئی نہ کوئی علت ہوا کرتی ہے، علت کون سی چیز ہو، کون سا وصف ہو، اس وصف میں کن کن شرطوں کا ہونا ضروری ہے، اس ذیل میں امام الحرمین مقاصد شریعت پر بھی گفتگو کرتے ہیں۔ لیکن ان کی ایک اور کتاب ہے "غیاث الأمم فی التیاث الظلم" معروف بہ الغیاثی یہ کتاب بھی شائع ہو چکی ہے، میرے اپنے خیال میں مقاصد شریعت پر بہت ہی اہم کتاب ہے موجودہ حالات کے تناظر میں، لیکن اکثر مصنفین ''الغیاثی'' کی اہمیت اور مقاصد شریعت کے مباحث میں ''الغیاثی'' کے رول سے ناواقف ہیں، اس کتاب کا موضوع یہ ہے کہ جب ایسے حالات پیدا ہو جائیں جو غیر معمولی حالات ہیں: مثلاً حرام عام ہو جائے، حلال روزی مفقود ہو جائے، مکاسب گندے ہو جائیں، اس صورت میں زندہ رہنے کی کیا شکل ہوگی اور شریعت کے احکام پر عمل کرنے کی، یعنی اس زمانے پانچویں صدی ہجری میں ایک فقیہ تصور کرتا ہے کچھ حالات تو اس وقت بھی تھے، لیکن جو حالات انہوں نے فرض کئے ہیں، کیسے کیسے حالات آسکتے ہیں، آج جب ہم ان کو حالات پر منطبق کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ آج کے حالات کے لئے وہ کتاب لکھی گئی ہے، ان حالات میں شریعت کے اصول کی تطبیق کیسی ہوگی، احکام کے مدارج کو طے کر کے ہم کن احکام پر کتنا زور دیں اس پر انہوں نے تفصیلی گفتگو کی ہے، میری خاص طور سے اپنے نوجوان فضلاء سے درخواست ہے کہ اس کتاب کو ضرور پڑھیں موجودہ حالات میں شرعی مسائل کو حل کرنے کے لئے اور ان کو سمجھنے کے لئے۔

اس کے بعد سب سے اہم نام امام غزالی (۵۰۵ھ) کا آتا ہے، جنہوں نے مقاصد شریعت کے موضوع پر بہت بڑا کام کیا ہے، دراصل انہوں نے اپنے استاذ امام الحرمین الجوینی کے خیالات کو مزید پھیلا کر اور منقح کر کے پیش کیا ہے، ان کی اس موضوع پر اصول فقہ میں جو کتابیں ہیں، ان میں ''المنخول'' ہے جو شائع ہو چکی ہے، ''المستصفی'' بہت ہی منقح کتاب ہے اصول فقہ میں، اس میں استصلاح کی بحث میں انہوں نے بہت تفصیل سے مقاصد شریعت پر

گفتگو کی ہے اور پہلی بار یہ بات وضاحت سے لکھی ہے کہ دین کا مقصد، پوری شریعت کا مقصد: دین کی حفاظت، نفس کی حفاظت، نسب یا نسل کی حفاظت، عقل کی حفاظت اور مال کی حفاظت، تو گویا جو پانچ قسمیں ہیں مقاصد کی ''مقاصد خمسہ'' اس کو انہوں نے تفصیل سے پہلی بار بیان کیا ہے، حالانکہ اس کے اشارے اور اس کی بحثیں ان کے استاذ کے یہاں پائی جاتی ہیں، اس کے علاوہ ان کی کتاب ''شفاء الغلیل'' جو اصلاً قیاس پر پوری کتاب ہے، وہ کتاب بھی شائع ہو چکی ہے اس کتاب میں بھی انہوں نے تفصیل سے مقاصد شریعت کے موضوع پر گفتگو کی ہے، اور احکام کے مدارج کا طے کرنا یہ بہت ہی اہم مسئلہ ہے، کہ شریعت کے بہت سے احکام ہیں لیکن ہر حکم کی ایک حیثیت نہیں ہوا کرتی، اس میں فرق ہوتا ہے، بسا اوقات جب ٹکراؤ ہوگا دو حکموں میں، تین حکموں میں کہ تینوں پر عمل کرنا مشکل ہے، ایسی صورت پیدا ہو جائے، اس وقت ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ سب سے اہم حکم کون سا ہے، جس کو ہمیں اولیت دینی ہے، ایک فقیہ کے لئے موجودہ دور میں خاص طریقہ سے اس کی بہت ضرورت ہے کہ وہ مدارج احکام سے واقف ہو، اس سلسلہ میں حضرت مولانا ابوالمحاسن محمد سجادؒ جو امارت شریعت کے بانی ہیں، انہوں نے خاص طریقہ سے یہ بات فرمائی تھی کہ علماء کو خاص طور سے ''المستصفی'' میں جو استصلاح کی بحث ہے اس کو خاص طور پر پڑھنا چاہئے موجودہ حالات میں احکام کی تطبیق کے لئے، پھر ''شفاء الغلیل'' سے ہم کو معلوم ہوا کہ اس سے پہلے اصول فقہ میں ایک کتاب ایک بڑے حنفی عالم کی ہے، اہل علم کے حلقوں میں ابو زید الدبوسی کا نام معروف ہے، ان کی کتاب ''تقویم الأدلہ'' جو اصول فقہ کی بنیادی کتابوں میں ہے، وہ کتاب اب شائع ہوگئی ہے، بہترین اور معیاری کتاب ہے، اس کے بعض مباحث پر ''شفاء الغلیل'' میں امام غزالیؒ نے نقد کیا ہے اور تبصرہ کیا ہے، اس سے اس کی اہمیت معلوم ہوتی ہے کہ انہوں نے اس کو کتنی اہمیت دی، اس کتاب کو حاصل کرنا اور پڑھنا، اس کی تمنا لوگ کرتے تھے کہ یہ کتاب چھپ جائے، اب وہ چھپ چکی ہے، مسئلہ یہ بھی ہو گیا ہے کہ جو

پڑھنے والے تھے، جو تمنا کرتے تھے کہ فلاں کتاب مل جائے تو پڑھ لیں، فلاں کتاب شائع ہو جائے، اس کو حاصل کر لیں، پڑھیں وہ تو چلے گئے، اب کتابوں کا انبار ہے، قدیم فقہاء، محدثین کی کتابیں بے تحاشہ شائع ہو رہی ہیں، لیکن اب مسئلہ ہے پڑھنے والوں کا جو ان کتابوں کو ان کا حق دیں، اور مطبوعات کے سیلاب میں کون سی کتاب اس قابل ہے جو ہمارے کام کی ہے، کس کو ہم پڑھیں اس کا ہم فیصلہ کریں، بہر حال امام غزالیؒ کی متعدد کتابیں اس موضوع پر ہیں، پھر ان کی کتاب ''احیاء علوم الدین'' ہے، وہ انسائیکلوپیڈیا ہے اسلامی علوم پر اور اسرار وحکم پر، یہ ایسی کتاب ہے کہ ہمارے علماء کو ہمارے فقہاء کو خاص طریقہ پر اس کی بحثیں جو مقاصد شریعت سے متعلق ہیں ضرور پڑھنا چاہئے، یہ بہت بڑا کام ہے۔

امام غزالی کے بعد مقاصد شریعت کے موضوع پر سب سے قد آور شخصیت سلطان العلماء عز الدین بن عبد السلام (۶۰۶ھ) کی ہے جنہوں نے اس موضوع پر متعدد کتابیں لکھ کر مقاصد شریعت کے موضوع کو زیادہ نکھارا، ان کی کتاب "قواعد الأحکام فی مصالح الأنام" نے زیادہ شہرت پائی جس کو ہم لوگ پڑھتے پڑھاتے ہیں، اس کا موضوع یہی ہے کہ اللہ تعالی کے جو احکام ہیں بندوں کے لئے ان میں کیا مصالح ہیں، ان کے کیا درجات ہیں، کیا مراتب ہیں، یہ کتاب بہت پہلے سے چھپی ہوئی ہے اور الحمد للہ اس کا مطالعہ بھی ہوتا ہے اور اس کے حوالے بھی آتے ہیں، لیکن میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ان کی اور دو کتابیں ہیں جو کسی طرح اس کتاب سے کم نہیں، اور ابھی ہمارے یہاں وہ کم پہنچ سکی ہے، ان کی ایک کتاب "شجرۃ المعارف والاحوال وصالح الاقوال والاعمال" ہے، جو چند سال پہلے شام سے شائع ہوئی ہے، اس میں مقاصد شریعت سے متعلق کافی مباحث وافادات موجود ہیں، اور یہ مقاصد شریعت پر نظریاتی سے بڑھ کر تطبیقی کتاب ہے، انہوں نے پوری شریعت کو مقاصد شریعت کی روشنی میں دیکھا ہے اور اس پر بڑی اچھی بحثیں کی ہیں، یہ کتاب بھی ہمارے نوجوان فضلاء کے مطالعہ میں آنی چاہئے، اسی طرح ان کی

کتاب "الفوائد فی اختصار المقاصد" یا"القواعد الصغری" بھی اس موضوع پر کافی معلومات افزااور فکر انگیز کتاب ہے جوقواعدالأ حکام کی تلخص ہے، یہ بھی شائع ہو چکی ہے، اس میں بعض نئ چیزیں ہیں، اس کو یہ سمجھنا کہ محض قواعدالأ حکام کی تلخیص ہے ایسا نہیں ہے، اس میں بعض ایسے اضافے ہیں، بعض چیزیں ایسی ہیں جوقواعدالأ حکام میں نہیں ہیں۔

سلطان العلماءعزالدین بن عبدالسلام (٦٦٠ھ) کے مایہ ناز شاگردعلامہ شہاب الدین قرافی (٦٨٥) نے بھی مقاصد شریعت کے موضوع سے خاصا اعتناء برتا ہے، انہوں نے "شرح تنقیح الفصول" میں مقاصد شریعت پر بعض اصولی بحثیں کی ہیں، اور ان کی مشہور کتاب "الفروق" میں مقاصد شریعت اور اسرار احکام پر بڑا قیمتی مواد موجود ہے۔انہوں نے شریعت کے مختلف احکام جو بسا اوقات یکساں معلوم ہوتے ہیں، کہ دوصورتیں یکساں ہیں، لیکن حکم الگ الگ ہے، تو حکم کیوں الگ الگ ہے، کیا اس میں حکمت ہے اور بعض جگہیں اس کے برعکس ہوا کرتا ہے کہ دوصورتیں بظاہر الگ الگ معلوم ہوتی ہیں کہ ان کا حکم الگ ہونا چاہئے، لیکن شریعت نے دونوں کا حکم ایک ہی لگایا ہے، کیوں ایسا ہے، کیا حکمتیں ہیں، کیا اس کے رموز ہیں، ان سب پر "الفروق" میں بحث کی گئی ہے۔ "الفروق" بہت فنی کتاب ہے، متداول ہے، دستیاب ہے، ان کتابوں کو ہمارے نوجوان فضلاء کو پڑھنا چاہئے۔

قرافی کے بعد مصالح ومقاصد شریعت کے موضوع کی ایک معرکۃ الآ راءاور ہنگامہ خیز شخصیت نجم الدین طوفی (٧١٦ھ) کی ہے جنہوں نے حدیث "لا ضرر ولا ضرار" کی شرح میں بڑی تفصیل سے مصالح ومقاصد شریعت پر گفتگو کی ہے، اوراس میں انہوں نے یہ بات لکھ دی ہے کہ عبادات میں نصوص اصل ہیں، جو حکم آ گیا اس کو ہم اپنائیں گے، اور معاملات وعادات کے ابواب میں مصالح اصل ہیں، یہاں تک کہ وہ اس میں اتنا آگے بڑھ گئے ہیں کہ اگر مصالح کا ٹکراؤ ہو جاتا ہے نصوص سے یا اجماع سے تو مصالح کو ہم ترجیح دیں گے، یہ نقطہ نظر انتہائی

خطرناک تھا، کسی صورت میں قابل قبول نہ تھا، چنانچہ ان کے معاصر علماء نے بھی اس پر بہت سخت نقد کیا ہے، حالانکہ وہ بڑے حنبلی عالم ہیں، ان کی کتاب "شرح مختصر الروضة" کئی جلدوں میں ہے، بڑی عمدہ کتاب ہے، انہوں نے اصول فقہ کے مسائل کو بہت ہی آسان انداز میں پیش کیا ہے، لیکن یہ جو مسئلہ ہے ان کا مصالح والا وہ کافی ہنگامہ خیز ہے، اس انیسویں بیسویں صدی میں جب اس کا رجحان پیدا ہوا کہ مصالح کے نام پر بہت سے فروعی احکام سے گریز اختیار کیا جائے تو بعض حلقوں کی طرف سے ان کے نام کو بہت نمایاں کیا گیا۔

شیخ مصطفیٰ زید نے ایک کتاب لکھی اسی موضوع پر، ''امام طوفی اور مصلحت'' تو اس میں شیخ ابوزہرہ نے مقدمہ لکھا ہے، مصطفیٰ زید نے پوری کوشش کی ہے کہ ان کو رفض کے الزام سے بری کریں، لیکن شیخ ابوزہرہ نے اس کتاب کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ جو شہادتیں اور عبارتیں انہوں نے ان کو بری قرار دینے کے لئے پیش کی ہیں ان میں خود داخلی شہادتیں موجود ہیں جو ان کے رفض کو ثابت کرتی ہیں، اور ویسے بھی ابن رجب حنبلی اور دوسرے جو تذکرہ نگار تھے ان کے ذمہ دارانہ بیان کو ہم چٹکیوں میں نہیں اڑا سکتے ہیں، پھر ان کی کتاب کی داخلی شہادت موجود ہے خود میں نے ان کی کتاب جو اصول فقہ پر ہے پڑھی ہے، بعض جگہوں پر بہت صاف بات معلوم ہوتی ہے...... لیکن اس سے الگ ہو کر مان لیجئے وہ رافضی نہ بھی ہوتے، اہل سنت ہی میں سے ہوتے، خواہ وہ حنبلی ہی ہوں، لیکن جو بات انہوں نے مصالح کے بارے میں پیش کی ہے وہ ہرگز قابل قبول نہیں ہے، اس کو قبول کرنے کے بعد پوری شریعت ہی زد میں آ جاتی ہے، بہر حال اس سے آپ کا واقف ہونا ضروری ہے، ان کے دلائل کیا ہیں، کیا بنیادیں ہیں، کیوں لکھتے ہیں، اور جو حضرات ان کی تائید کرتے ہیں، ان کی تائید کی بنیاد کیا ہے؟ ہمارے نوجوانوں کو اور علماء کو خاص طریقہ پر تیار ہونا چاہئے اور ان چیزوں سے واقف ہونا چاہئے۔

اس سلسلہ میں جب ہم آگے بڑھتے ہیں تو حافظ ابن تیمیہ (۷۲۷ھ) کی تصنیفات وفتاوی میں بھی جگہ جگہ مقاصد شریعت ومصالح احکام کی روح کارفرما نظر آتی ہے، انہوں نے

مقاصد شریعت کو پانچ چیزوں میں محدود کرنے پر اپنے فتاوی میں تنقید کی ہے، اور چند دیگر مقاصد کی طرف اشارہ کیا ہے، اور میں یہ بات یہاں کہہ دوں اور انشاء اللہ آئندہ بھی تفصیل سے بات آئے گی کہ ایک مسئلہ ہے تعبیر کا مان لیجئے کہ اس زمانے کے فقہاء نے اپنے زمانے کے اعتبار سے ان پانچ چیزوں کی حفاظت کو شریعت کا مقصد قرار دیا، اپنی جگہ پر یہ بات صحیح ہے، یا ہم یہ کہیں کہ دفع مضرت اور جلب منفعت شریعت کا مقصد ہے، لیکن آج کے زمانے میں اگر ضرورت ہے اسی چیز کو نئے انداز میں پیش کرنے کی، اگر آپ یوں کہتے ہیں کہ انفرادی زندگی میں شریعت کے کیا مصالح ہیں، رائے کی آزادی وغیرہ......، فیملی لائف میں شریعت کے کیا مقاصد ہیں، نظام الأسرہ میں شریعت کے مقاصد کیا ہیں، شریعت کیا چاہتی ہے، ان چیزوں کو ہم موجودہ حالات کے اعتبار سے اس طرح پیش کریں کہ اسلام کی تعلیمات، کتاب وسنت کے احکام، مقاصد شریعت جس کو ہمارے اسلاف نے اپنے اپنے دور میں اپنے اپنے انداز میں پیش کیا جس کو ہم ''علم کلام'' کہتے ہیں تو آج کا ''علم کلام'' یہ ہے کہ ہمارے یہ نوجوان محنت کریں غور کریں اور یہ طے کریں کہ اس وقت جو موجودہ عالمی صورتحال ہے اس میں شریعت کے مقاصد کو، فقہ اسلامی کو، شریعت کے احکام کو کس انداز میں ہم پیش کریں کہ وہ لوگوں کے لئے قابل قبول ہو، ان کو وہ بات سمجھ میں آئے، غالباً حضرت علیؓ کا مقولہ ہے: ''کلموا الناس علی قدر عقولھم اتریدون أن یکذب اللہ ورسولہ'' کہ لوگوں سے ان کے عقلوں کے مطابق بات کیجئے کیا آپ لوگ چاہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسول کی تکذیب کردی جائے، بات تو آپ صحیح کہئے جو بنیادی بات ہے وہ تو نہیں بدلیں گے، لیکن اس کو ایسے انداز سے پیش کیجئے کہ وہ چیزیں قابل قبول ہوسکیں، ایسا نہ ہو کہ آپ نے ایسے انداز میں پیش کیا جسے ان کے ذہن نے مسترد کردیا اس لئے دین کی تعلیمات کو پیش کرنے میں نئے زمانے کی تعبیرات اور حالات کا لحاظ کیا جاتا ہے، یہ مطلوب ہے اور یہ چیزیں ہونی چاہئیں اس سلسلہ میں حافظ ابن تیمیہ کے مایہ ناز شاگرد حافظ

ابن قیم (۷۵۱ھ) کے یہاں مقاصدی اجتہاد کا رنگ زیادہ نکھرا ہوا نظر آتا ہے، اعلام الموقعین اور اپنی بعض کتابوں میں انہوں نے شریعت اسلامی کے ایسے بہت سے احکام کو بھی عقل و قیاس سے ثابت کیا ہے، اور ان کے مصالح پر روشنی ڈالی ہے جن کو عام طور پر فقہاء غیر مدرک بالقیاس یا خلاف قیاس قرار دیتے ہیں، حافظ ابن قیم نے بڑے واشگاف انداز میں لکھا ہے:

"إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتاويل فالشريعة عدل الله بين عباده"۔

(شریعت کی بنیاد و اساس حکمتوں پر اور دنیا و آخرت میں بندوں کے مصالح پر ہے، شریعت پوری کی پوری عدل اور مصلحت و حکمت ہے، لہذا ہر وہ مسئلہ جو عدل سے ظلم کی طرف، رحمت سے اس کی ضد کی طرف، مصلحت سے مفسدہ کی طرف، حکمت سے عبث کی طرف نکل جائے وہ شریعت کا حصہ نہیں ہے، اگر چہ اسے تاویل کر کے شریعت میں داخل کر دیا گیا ہو، پس شریعت اپنے بندوں کے درمیان اللہ کا انصاف ہے)(مفتاح دار السعادۃ ومنشور ولایۃ العلم والارادۃ ۲/۲)۔

آٹھویں صدی ہجری میں ہی وہ بلند پایہ شخصیت ظہور پذیر ہوئی جس نے مقاصد شریعت کے موضوع کو اپنی فکر و توجہ کا مرکزی موضوع بنایا، اور اس موضوع پر ایسا شاندار گلستان آراستہ کیا کہ متقدمین کی نکتہ آفرینیاں ماند پڑ گئیں، میری مراد امام ابو اسحٰق شاطبی (۷۹۰ھ) سے ہے جنہوں نے "الموافقات في أصول الشريعة" لکھ کر علم مقاصد کو ایک نئی جہت دی، اور اہل علم کے لئے اس علم کے دروازے کھول دیئے، چار جلدوں کی یہ کتاب مقاصد شریعت پر سب

سے اہم کتاب تسلیم کی جاتی ہے، شاطبی کی تنہا یہی کتاب انہیں زندہ جاوید رکھنے کے لئے کافی ہے۔ علامہ بنوری نے ایک بات لکھی ہے...... آپ کو معلوم ہے کہ امام شاطبی کی بہت زیادہ کتابیں نہیں ہیں، "الموافقات" ہے اور "الاعتصام" دو کتابیں ان کی مشہور ہیں، ان کے فتاوی بھی بعض لوگوں نے نکالے ہیں اور شائع کئے ہیں، لیکن اصلاً دو ہی کتابیں ان کی زیادہ مشہور ہیں، علامہ بنوری لکھتے ہیں کہ انسان زندگی میں ایک کتاب لکھ جائے، "الموافقات" جیسی تو اس کی پوری عمر وصول ہے، اس سے بہتر ہے کہ آدمی تصنیفات کا ڈھیر لگادے، ایک سو کتابیں ہیں، پانچ سو کتابیں ہیں، لیکن کوئی بنیادی کتاب اس میں نہ ہو جو زندہ رہنے والی ہو، بات وہی کہ اب خود ہم لوگوں میں سطحیت پیدا ہوگئی ہے، لکھنے والوں میں، اہل تحقیق میں کہ مقالات چھپیں، کتابیں چھپیں، تعداد بڑھائیں، لیکن جو گہرائی میں جانے کا ذوق ہونا چاہئے، کسی ایک موضوع کی گہرائی میں ہم اتریں، محنت کریں کہ جو چیز ہم لکھ دیں وہ ایسی چیز ہو جائے جو ہمیشہ زندہ رہے اور اس سے لوگوں کو فائدہ پہنچے تو انہوں نے لکھا ہے کہ امام شاطبی کی "الموافقات" اور "الاعتصام" امام سیوطی کی بہت سی کتابوں سے بھاری ہے امام سیوطی نے بھی بڑا کام کیا ہے ان کی شخصیت بھی بہت بڑی ہے، ان کے بہت سے کارنامے ہیں، لیکن بہر حال ایک کتاب کبھی ایسی ہوتی ہے جو سینکڑوں پر بھاری ہو جاتی ہے، تو موافقات تو بہر حال ایسی کتاب ہے کہ خاص طریقہ سے ہمارے نوجوانوں کو، اصحاب افتاء کو ایسی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

علامہ شاطبی کے بعد مقاصد شریعت پر تصنیف کے میدان میں طویل سناٹا نظر آتا ہے، یہاں تک کہ بارہویں صدی میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۷۶ھ) نے "حجة الله البالغة" لکھی، "التفهيمات الإلهية" لکھی، "البدور البازغة" لکھی، لیکن حجۃ اللہ البالغہ میں انہوں نے خاص طریقہ پر جو ترجمانی کی ہے اور دین کے تمام شعبوں (عقائد، عبادات، معاملات، عقوبات اور اخلاقیات) کو عقل و برہان کے پیرایہ میں پیش کیا، اور احکام دین کے

مصالح ومقاصد پر بڑی بلاغت اور تفصیل سے روشنی ڈالی، گویا انہیں یہ احساس ہو چلا تھا کہ زمانہ جو آنے والا ہے، جو دور آنے والا ہے، جو حالات پیدا ہورہے ہیں، وہ اب ایسے نہیں ہیں کہ لوگ بس اتنا سن کر خاموش ہو جائیں اور مطمئن ہو جائیں کہ یہ کتاب وسنت کا حکم ہے، بلکہ ایسا ذہن بننے والا ہے کہ جب تک لوگوں کے ذہن کو مطمئن نہیں کریں گے، احکام شریعت کو عقلی پیرہن میں ہم پیش نہیں کریں گے، اس کا خطرہ ہے کہ کہیں وہ دوسرا راستہ اختیار نہ کریں، حضرت شاہ صاحب نے پوری کتاب جو لکھی ہے اس میں پورے دین کو جس انداز میں پیش کیا اور اس کے اسرار ورموز کو واضح کیا ہے وہ ہمارے لئے بہترین نمونہ ہیں، اور انہوں نے مقاصد شریعت اور اسرار شریعت کے موضوع پر اس کی اہمیت کو جو واضح کیا ہے، اپنے مقدمہ میں اس کے جو فوائد بیان کئے ہیں اس مقدمہ کے اندر وہ پڑھنے کی چیز ہے، اس سلسلہ میں یہ عرض کرتا ہوں کہ حضرت شاہ صاحب کی اسی شہر میں درسگاہ تھی، ان کے بعد ان کے فرزندگان بھی یہی تشریف فرما ہوئے، انہوں نے بھی ان کی دینی، اصلاحی، دعوتی اور انقلابی تحریک کو آگے بڑھایا۔

ہندوستان کے علماء میں حضرت شاہ ولی اللہ کے بعد جس شخصیت نے اپنی تحریروں سے اسرار شریعت کی نقاب کشائی کی، اور اسلامی تعلیمات کو عقلی دلائل کے پیراہن میں پیش کیا، اسلامی تعلیمات پر وارد کئے جانے والے عقلی شبہات کا اطمینان بخش جواب دیا وہ حکیم الاسلام الامام محمد قاسم نانوتوی (۱۲۹۷ھ) ہیں، جنہوں نے دارالعلوم دیوبند کی بنیاد رکھی، اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے کام کو آگے بڑھایا۔ ایسے وقت میں جب آریہ سماجی اور انگریز پادری اور مختلف قسم کے لوگ اسلام کے احکام کو نشانہ بنائے ہوئے تھے، اور اسلامی تعلیمات پر عقل کی روشنی میں اعتراضات کررہے تھے، مسلمانوں کو اسلام سے پھیرنے کی کوشش کررہے تھے، جن حضرات نے کوششیں کی ہیں ان میں ایک بہت بڑا حصہ ہے حضرت نانوتویؒ کا، انہوں نے جو کتابیں لکھیں ہیں، ان کی جو تقریریں ہیں، ان کے جو رسائل ہیں ان میں سے اکثر عام لوگوں کے فہم سے بالاتر

ہیں، لیکن علماء کو خاص طور سے انہیں پڑھنا چاہئے، ان کی خدمت کرنا، ان کے بیان کردہ حکم واسرار کو نئے اسلوب میں پیش کرنا یہ ہمارے طبقہ علماء کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ان کے جو رسالے ہیں جو کتابیں ہیں وہ دستیاب نہیں بہت کم ہیں جو شائع ہوئی ہیں، ان کو مرتب کرنا اور پڑھنا چاہئے۔لیکن یہ نقطہ اپنی جگہ پر ہے کہ ہمیں یہ بات بھی ذہن میں بٹھانا چاہئے کہ کسی حکم کی مصلحت ہم نہ جان سکیں، اس کا کیا راز ہے، کیا فائدہ ہے، کس بنیاد پر حکم دیا گیا، اس کو ہم نہ جان سکیں تب بھی ہم مکلف ہیں، اور ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم احکام شریعت کو مانیں اور ان اسرار ورموز کو عوام جان بھی نہیں سکتی، خاص اہل علم ہوتے ہیں وہی ان چیزوں کو سمجھتے ہیں اور غور کرتے ہیں، لیکن یہ اسپرٹ اور جذبہ پیدا کرنا ضروری ہے لوگوں کے اندر کہ کوئی حکم آ گیا اسے مان لینا ہے، ہمارا ذہن اگر چہ یہ سوچتا ہو کہ یہ حکم ایسا ہے ویسا ہے، اسرار شریعت کا بیان کرنا اطمینان قلب کے لئے ہے اور اس پر عمل موقوف نہیں ہے کہ اس کے بغیر یہ حکم ہمارے لئے حجت نہ ہو۔

حضرت نانوتوی کے بعد مقاصد ومصالح شریعت کے موضوع پر حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی (۱۳۶۲ھ) کا کام خاصا گراں قدر ہے، اپنی مختلف تصنیفات، تحریروں اور مواعظ میں انہوں نے اسرار شریعت کی نقاب کشائی کی، اور جدید شبہات کا جواب دیتے ہوئے احکام شریعت کے مصالح و مقاصد کو اجاگر کیا ہے، اس سلسلہ میں ان کی کتاب "المصالح العقلية للأحكام النقلية" خاص طور پر فکر انگیز اور بصیرت افروز ہے۔

اس تحریر میں مقاصد واسرار شریعت کے موضوع پر کئے گئے تمام کاموں کا احاطہ کرنا مقصود نہیں، بلکہ اس کی چند اہم کڑیوں کا مختصراً تذکرہ کرنا منظور تھا۔

انیسویں اور بیسویں صدی میں مختلف ممالک کے علماء نے اسلامی عقائد وتعلیمات کو ثابت کرنے اور جدید عقلیت کے پیدا کردہ شبہات کا جواب دینے کے لئے جو گراں قدر لٹریچر تیار کیا اگر اس کا تفصیلی جائزہ لیا جائے اور اس میں مقاصد ومصالح شریعت کا جو مواد بکھرا ہوا ہے

اسے یکجا کیا جائے تو مقاصد شریعت کے موضوع پر بڑا وقیع کام ہوسکتا ہے۔

بلاد عربیہ میں علامہ شاطبی کی طرح مقاصد شریعت کو موضوع بنا کر کام کرنے کا سلسلہ بہت طویل عرصہ تک موقوف رہا، یہاں تک کہ بیسویں صدی عیسوی میں علامہ محمد طاہر بن عاشور تونسی (۱۹۷۳ء) نے علامہ شاطبی کے کام کو آگے بڑھایا اور اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''مقاصد الشريعة الإسلامية'' تصنیف کی، جو دور حاضر میں اس موضوع پر سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے، طاہر بن عاشور نے شاطبی کے کام کو مرتب کرنے اور اس کا اختصار وتشریح کرنے پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ اپنے غور وفکر اور تحقیق سے اس موضوع پر کافی اضافہ کیا، نئے نظریات پیش کئے۔

اس دور کے ایک دوسرے مفکر اور عالم علامہ علال فاسی نے بھی ''مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها'' کے نام سے کتاب لکھی جو اس موضوع پر ایک وقیع اضافہ ہے۔

اس وقت جو آپ یہاں جمع ہوئے ہیں، آپ نوجوان فضلاء کو یہاں جمع کیا گیا ہے، اس نوع کی یہ پہلی کوشش ہے، اکیڈمی کی طرف سے طلبہ کے کیمپ تو مختلف جگہوں پر ہم نے منعقد کئے ہیں، مختلف موضوعات پر، لیکن وہ حضرات جو گویا اس مرحلہ میں نہیں ہیں کہ مدرسہ میں داخل ہوں بلکہ پڑھ کر فارغ ہو چکے ہیں لیکن وہ حقیقی طلبہ ہیں، ان کی طلب علم میں گویا اضافہ ہوا ہے، اور وہ علم وتحقیق کے میدان میں آگے بڑھیں، تو اکیڈمی نے نوجوان فضلاء مدارس اور حوصلہ مند اہل تحقیق کے لئے یہ ورکشاپ منعقد کرنے کا فیصلہ کیا۔ حضرت قاضی صاحبؒ کی خواہش بھی یہی تھی اور انہوں نے اس کی کوشش بھی کی تھی کہ نوجوان فضلاء کو اسلامی علوم خاص طور سے فقہ اسلامی سے خاص مناسبت ہو۔ ان کو مختلف موضوعات پر جمع کیا جائے اور ان کے سامنے کچھ باتیں رکھی جائیں، اصحاب تحقیق علماء رکھیں، پھر وہاں مناقشہ ہو، گفتگو ہو، مقصد محض محاضرات سنانا نہیں، اس وقت تو آپ سن لیں اس کے بعد جو نشستیں ہوں گی۔ ان میں انشاء اللہ تعالی محاضرات اور مناقشات کا پورا موقع ہوگا۔

المعهد العالمی للفکر الاسلامی جسے چند عرب مفکرین اور فضلاء نے ۱۹۸۱ء/۱۴۰۱ھ میں قائم کیا اس نے اسلامی فکر کی تشریح اور علوم کو اسلامی روح وقالب میں ڈھالنے کا مشن شروع کیا، اس نے مقاصد شریعت کے موضوع کو بھی خاص اہمیت دی، اور اس موضوع پر بحث وتحقیق کی ہمت افزائی کی، المعہد العالمی للفکر الاسلامی کی طرف سے اب تک اس موضوع پر کئی گراں قدر کتابیں شائع ہوچکی ہیں، مثلاً: "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور للدكتور إسماعيل الحسني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، نحو تفعيل مقاصد الشريعة للدكتور جمال الدين عطية، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للدكتور يوسف حامد العالم"۔

المعہد العالمی للفکر الاسلامی کے تعاون سے مقاصد شریعت کے موضوع پر منعقد ہونے والے اس ورکشاپ کا بنیادی مقصد یہی ہے کہ ہمارے ذہین نوجوان علماء اور اصحاب افتاء مقاصد شریعت پر اب تک کئے گئے کاموں سے واقف ہوں، ان پر تحقیقی اور تنقیدی نظر ڈالیں، بحث ومناقشہ کے ذریعہ اس موضوع کے مختلف مسائل اور گوشوں کو نکھارنے کی کوشش کریں، اور اس موضوع کے تشنۂ تحقیق پہلوؤں پر بحث وتحقیق کا عزم وارادہ لے کر اس ورکشاپ سے واپس جائیں۔

شہر دہلی اور مقاصد شریعت ورکشاپ:

حضرت شاہ الامام احمد بن عبدالرحیم ولی اللہ الدہلوی (۱۱۷۶ھ) کے اس شہر دہلی میں مقاصد شریعت کے موضوع پر منعقد ہونے والا یہ پانچ روزہ ورکشاپ بڑا خوش آئند اور مبارک قدم ہے، حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی شہر دہلی کو اپنی تعلیمی، اصلاحی، تربیتی اور فکری تحریک کا مرکز بنایا تھا، اسی شہر میں ان کی وہ درس گاہ تھی جس میں تعلیم وتربیت پا کر ایسے

رجال کار تیار ہوئے جنہوں نے پورے برصغیر میں اصلاح وتجدید کا ایسا پرشکوہ اسکول قائم کیا جس نے پورے عالم اسلام کی علمی اور فکری، دینی اور دعوتی رہنمائی کی، اسی شہر میں حجۃ اللہ البالغہ لکھی، جو اسلامی لٹریچر میں مقاصد شریعت کے موضوع پر چند بہترین کتابوں میں شمار ہوتی ہے، اسی شہر دہلی کو یہ شرف حاصل ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ کے عالی مرتبت فرزندان حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی (۱۲۳۹ھ)، حضرت شاہ رفیع الدین دہلوی (۱۲۳۳ھ) اور حضرت شاہ عبد القادر دہلوی (۱۲۳۰ھ) نے اسے اپنی علمی، تدریسی، تصنیفی اور اصلاحی سرگرمیوں کا مرکز بنایا، اور حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے عبقری اور مجاہد پوتے حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ (۱۲۴۶ھ) کی علمی، تصنیفی، اصلاحی اور انقلابی کوششوں کا آغاز بھی اسی سرزمین دہلی سے ہوا۔

اور جب ہم مزید اوراق پلٹتے ہیں تو ہماری نظروں کے سامنے وہ منظر بھی کھنچ جاتا ہے کہ اسی شہر میں حضرت شاہ عبدالحق محدث دہلوی (۱۰۵۲ھ) کی مسند درس قائم ہے، حدیث اور علوم حدیث پر ان کی تدریسی اور تصنیفی خدمات کا سلسلہ جاری ہے، ''اللمعات''، ''اشعۃ اللمعات'' اور '' اخبار الاخیار'' جیسی گراں قدر کتابیں ان کے قلم گہر رقم سے لکھی جارہی ہیں، خانوادہ حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی علوم اسلامیہ خصوصاً حدیث وعلوم حدیث کی تدریس وتصنیف میں مصروف ہے، اور ان کی کوششوں سے علوم اسلامیہ خصوصاً حدیث وعلوم حدیث کے زمزمے شمالی ہند میں گونج رہے ہیں۔

ہم کچھ اور پیچھے کی طرف لوٹتے ہیں تو فکر وخیال کی دنیا میں فتاوی تاتارخانیہ کی یاد تازہ ہوجاتی ہے، جو ایک فقہی انسائیکلوپیڈیا سے کم نہیں ہے، یہ عظیم الشان فقہی کتاب بھی اسی سرزمین دہلی میں آٹھویں صدی ہجری میں شیخ عالم بن علاء (۷۸۶ھ) کے قلم سے لکھی گئی، حکومت ہند کی توجہ سے حضرت مولانا قاضی سجاد حسین رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کے ساتھ فتاوی تاتارخانیہ کی چند جلدیں شائع ہوئیں، لیکن حضرت قاضی مرحوم کی وفات کے بعد اس کی اشاعت کا سلسلہ موقوف ہوگیا، کاش کہ حکومت ہند یا یہاں کا کوئی تحقیقی و تصنیفی ادارہ فتاوی تاتارخانیہ کی باقی جلدوں کی

تحقیق واشاعت کا کام اپنے ذمہ لے تو یہ علم کی بہت بڑی خدمت ہوگی، اور ہندوستان کا نام پوری دنیا میں روشن ہوگا (الحمد للہ ہندوستان کے ایک معروف عالم جناب مولانا مفتی محمد شبیر صاحب قاسمی استاذ مدرسہ شاہی مرادآباد نے فتاوی تاتارخانیہ پر ازسرنو تحقیق کا کام کیا، ان کی تحقیق کے ساتھ یہ اہم کتاب مکمل شائع ہوچکی ہے)۔

سرزمین دہلی کو یہ بھی شرف حاصل ہے کہ اسی شہر میں ساتویں صدی ہجری میں قاضی عماد الدین محمد بن محمد بن اسماعیل الاشفورقانی (متوفی ۶۴۶ھ) نے آداب قضا پر اور اس کے متعلقات پر ''صنوان القضاء وعنوان الإفتاء'' جیسی عظیم الشان کتاب تصنیف کی جسے چند سال پہلے کویت کی وزارت اوقاف نے اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے بانی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کے ساتھ چار جلدوں میں شائع کیا۔

اس موقع پر ہم حضرت مولانا مملوک علی نانوتوی (۱۲۶۷ھ) استاذ دہلی کالج کو بھی نہیں فراموش کرسکتے جنہوں نے بہت طویل مدت تک اسی شہر دہلی میں درس وتدریس کی بساط بچھائی تھی جن کی تعلیم سے بہرہ ور ہوکر حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی (۱۲۹۷ھ) اور فقیہ الاسلام حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ (۱۳۲۳ھ) جیسے قدآور اصحاب تحقیق علماء پیدا ہوئے جنہوں نے اپنی تعلیمی واصلاحی تحریک کے ذریعہ ہندوستانی مسلمانوں میں نئی روح پھونک دی اور پورے ہندوستان میں جابجا مدارس کی شکل میں اسلامی قلعے تعمیر کئے۔

مقاصد شریعت کے موضوع کی نزاکت:

مقاصد شریعت کا موضوع جو اس پانچ روزہ ورکشاپ کا مرکزی موضوع ہے بہت اہم اور نازک ہے، ایک طرف یہ ناقابل انکار حقیقت ہے کہ ایک فقیہ اور مفتی کے لئے شریعت کے احکام وتعلیمات کے مقاصد اور اسرار سے واقف ہونا انتہائی ضروری ہے، مدارج احکام کی

شناخت اور نت نئے مسائل کو حل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک فقیہ اور عالم نصوص کے الفاظ اور متبادر معانی ہی پر اکتفا نہ کرے، بلکہ احکام کی علتوں اور حکمتوں، احکام سے شریعت کے مقاصد اور ان کے اسرار پر بھی اچھی نظر رکھتا ہو تو دوسری طرف یہ بھی واقعہ ہے کہ دور حاضر میں دانشوری اور اجتہاد کا دعویدار ایک طبقہ مقاصد شریعت کی دہائی دے کر خود شریعت کو پامال کرنے کی کوشش میں ہے، "خود ساختہ مقاصد شریعت" کی آڑ میں کتاب وسنت کے صریح احکام، کھلے ہوئے اوامر ونواہی سے فرار و گریز کا راستہ اپنانا چاہتے ہیں، اور دور قدیم کے فرقہ باطنیہ کی طرح نصوص کے الفاظ واحکام کو ان کے صحیح اور اصلی معانی سے ہٹا کر بے بنیاد، خود ساختہ معانی پہنانے کی کوشش میں ہیں، اس طرح یہ گروہ شریعت کی بنیادوں پر تیشہ چلا رہا ہے، اور شرعی احکام کا مذاق اڑا رہا ہے۔

راہ اعتدال اس افراط وتفریط کے درمیان ہے، نہ تو یہ رویہ درست ہے کہ غیر منصوص مسائل کا شرعی حکم متعین کرنے میں نصوص کتاب وسنت سے ثابت یا مستنبط مقاصد شریعت کو نظر انداز کیا جائے، اور احکام شرع کے مصالح واسرار سے غفلت برتی جائے، اور نہ یہ طریقہ قابل برداشت ہے کہ نصوص کتاب وسنت سے بے نیاز ہو کر احکام شریعت کے خود ساختہ مقاصد طے کر لئے جائیں، اور ان کی آڑ لے کر کتاب وسنت کے صریح احکام کو دین سے خارج کرنے کی کوشش کی جائے، یہ تو کھلا ہوا الحاد وزندقہ ہے۔

ورکشاپ کے شرکاء:

اس ورکشاپ میں جن اصحاب تحقیق علماء کو محاضرات کے لئے زحمت دی گئی ہے اور جنہوں نے بہت طویل سفر کی زحمت اٹھا کر ہم سب کو عزت بخشی ہے ان حضرات کا خاص موضوع اور میدان فقہ واصول فقہ خصوصاً مقاصد شریعت ہے، اس موضوع پر ان کی گراں قدر تصنیفات،

مقالات اور بحثیں ہیں، اور جن ہونہار، باصلاحیت، حوصلہ مند نوجوان علماء اور اصحاب افتاء کو اس ورکشاپ میں شرکت کی زحمت دی گئی ہے وہ طلب وجستجو، نقد وتحقیق کے جذبات سے معمور ہیں، انہوں نے علوم اسلامیہ خصوصاً فقہ اسلامی کے موضوع کو اوڑھنا بچھونا بنایا ہے، ان نوجوان شرکاء میں سے اکثر وہ ہیں جنہوں نے علم وتحقیق کے میدان میں اپنی شناخت پیدا کر لی ہے، اور ان کی مختلف تصنیفات ومقالات ہیں۔

امیدیں اور توقعات:

ہمیں امید ہے کہ اس ورکشاپ میں پیش کئے گئے محاضرات اور ان محاضرات پر ہونے والی بحثوں اور مناقشات سے مقاصد شریعت کا موضوع اور اس کے نازک اور اہم مسائل اچھی طرح روشن ہو جائیں گے، ہمارے نوجوان اصحاب تحقیق علماء اور اصحاب افتاء کو محاضرات اور مناقشوں سے یہ بات معلوم ہوگی کہ مقاصد شریعت کے موضوع پر اب تک کیا کچھ کام ہو چکا ہے، اور اس موضوع کے کون سے گوشے ایسے ہیں جو نئے حوصلہ منداصحاب تحقیق علماء کے منتظر ہیں، نیز موجودہ حالات کے تناظر میں مقاصد شریعت کے موضوع کو کیا اہمیت حاصل ہے، دور حاضر کی مشکلات اور مسائل کو حل کرنے میں مقاصد شریعت کے علم سے کیا مدد لی جاسکتی ہے، اور اس علم کے حدود وآداب کیا ہیں۔

مقاصد شریعت کا موضوع بنیادی طور پر علم اصول فقہ سے جڑا ہوا ہے، اہل اصول نے قیاس پر جو تفصیلی بحثیں کی ہیں ان سے پوری واقفیت اور کسی درجہ میں ان میں مہارت کے بغیر مقاصد شریعت کے موضوع کو پورے طور پر سمجھنا اور ہضم کرنا بڑا مشکل ہے، عام طور پر برصغیر کے مدارس میں اصول فقہ کے موضوع پر جتنا اور جس طرح پڑھایا جاتا ہے وہ طلبہ میں اصول فقہ کی واقفیت اور اس سے مناسبت پیدا کرنے کے لئے ناکافی ہے، مجھے امید ہے کہ اس ورکشاپ میں پیش ہونے والے محاضرات اور ان پر ہونے والے مناقشوں کے ذریعہ ہم سب کو اصول فقہ

کی تعلیم وتدریس پر زیادہ زور دینے اور نصاب درس نیز طریقہ تدریس میں کچھ بنیادی تبدیلیاں لانے کا احساس شدت سے پیدا ہوگا، اور ہمارے نوجوان علماء اس ورکشاپ سے حوصلوں، مشوروں اور تشنۂ تحقیق موضوعات کا جو سرمایہ لے کر واپس جائیں گے ان کے ذریعہ ان کے لئے علم وتحقیق کی نئی راہیں کھلیں گی، اور ان کی تحقیقی اور تصنیفی کاوشوں سے اگلی نسلوں کے لئے کامیابی اور ترقی کی نئی راہیں کھلیں گی۔

آخری بات:

آج سے کم وبیش ساڑھے تیرہ سال پہلے جامعہ ہمدرد کے اسی ہال میں پہلا فقہی سمینار (۱-۳/اپریل ۱۹۸۹ء) کو منعقد ہوا تھا، میر کارواں حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمۃ اللہ علیہ (۲۰۰۲ء) نے علم وتحقیق، تفقہ واستنباط کا ایک کارواں تشکیل دیا تھا جو شاہ راہ علم وتحقیق پر مسلسل رواں دواں رہا، اور دور حاضر کے پیچیدہ مسائل کو حل کرنے میں اس کاروان نے فعال رول ادا کیا، میر کارواں بانی فقہ اکیڈمی حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی رحمۃ اللہ علیہ کی رحلت کا غم سینہ میں لے کر ہم اس عزم اور حوصلہ کے ساتھ اب بھی اس کاروان کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں کہ جن مقاصد کے لئے انہوں نے فقہی سمیناروں اور فقہ اکیڈمی کے کاموں کا آغاز کیا تھا ان مقاصد کو پورا کرنے میں ہم اپنی توانائیاں صرف کریں گے، اور اسلام کی سربلندی کے لئے اپنی کوششوں کو مزید تیز کردیں گے۔

اللہ تعالی ہم سب کی مدد کرے اور مقاصد میں کامیابی عطا کرے۔

☆☆☆

مقاصد شریعت
عہد بہ عہد تاریخی جائزہ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين محمد بن عبد الله الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

ہمارے زیر بحث دو موضوعات ہیں۔ ایک موضوع پورا دین اور پوری شریعت کے ہر ہر حکم کی مصلحت اور اس کے راز کا ہے، کس حکم میں کیا مصلحت ہے، چاہے وہ حکم عقائد سے متعلق ہو، چاہے اخلاقیات کے بارے میں ہو یا معاملات کے بارے میں ہو، گویا اسرار دین اور اسرار شریعت، ایک موضوع ہے۔ اور دوسرا یہ ہے کہ اصول فقہ کے دائرہ میں جو علت کی بحث آتی ہے، پھر خاص طریقہ سے ''تعليل بالحِكَم ''کا مسئلہ آتا ہے تو حکمت کی بنیاد پر احکام کی تعلیل کی گنجائش ہے یا نہیں، یہ اصول فقہ کا بہت اہم موضوع ہے، اس پورے تناظر میں آپ کہہ سکتے ہیں کہ جس کو ہم مصالح مرسلہ کہتے ہیں اور مصالح مرسلہ کے تعیین کے لئے مصالح شرعیہ، اس کی تقسیمات، اسی ذیل میں ضروریات دین کی بحث، یہ ساری بحثیں فنی اور اصولی ہیں۔ یہ ایک دوسرا حصہ ہوا، دونوں موضوع باہم گتھے ہوئے بھی ہیں، لیکن دونوں الگ بھی ہیں۔

جہاں تک اسرار شریعت کی بات ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ دین کی تعلیمات میں حکمتیں اور مصالح ہیں، وہ مصالح بھی بندوں کے مصالح ہیں، مصالح عباد کے لئے حکم ہوا کرتا ہے، بہت سے احکام کی مصلحتوں کا ذکر قرآن پاک میں آگیا، حدیث میں آگیا، کہیں صراحتاً

کہیں اشارتاً اور بعض احکام کی مصلحتوں کا ذکر اس طرح نہیں آیا ہے، لیکن نصوص کا استقراء کر کے اور شریعت کے عام مقاصد، عمومی آیات کی بنیاد پر ہمارے مفسرین فقہاء اور اصولیین نے بہت سے احکام کی مصلحتیں بیان فرمائی ہیں، تو اسرار دین کی وضاحت اور شریعت کے احکام کو ایسے انداز میں بیان کرنا اور پیش کرنا کہ وہ ہر دور میں قابل قبول اور قابل فہم ہو، یہ چیز تو ایسی ہے جس کے لئے ہمیں بہت ہی تفصیل کے ساتھ مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے، مستقل کتابیں جن حضرات نے اس موضوع پر لکھی ہیں، اس سے ہٹ کر اگر آپ اپنے فقہی ذخیرے کا جائزہ لیں تو فقہی بحثوں کے دوران اختلافات کے دلائل بیان کرتے ہوئے ہر مسلک کے فقہاء اپنے موقف کے تعلق سے یا اگر متفق علیہ مسئلہ ہے تو اس حکم کے تعلق سے اکثر و بیشتر حکمتیں اور اس کی معقولیت کو واضح کرتے ہیں، بلکہ میں اس بات کو واضح کردوں کہ اگر فقہی جزئیات اور فقہی مسائل کی بات ہے، تو فقہی مسائل اور فقہی کتابوں میں جس قدر مصالح اور فوائد کی بحث حنفیہ کے یہاں ہے اور فقہاء کے یہاں کم ملتی ہے، اسی لئے ڈاکٹر ریسونی صاحب نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ فقہاء حنفیہ کے یہاں خاص طریقہ سے احکام فقہیہ پر بحث کرتے ہوئے ان احکام کی جو علتیں اور حکمتیں بیان کی گئی ہیں، چاہے وہ دوسرے مسالک کے مقابلہ میں اس کی ترجیح کے تعلق سے ہو یا ویسے، وہ اتنا بڑا ذخیرہ ہے کہ اگر ان کو جمع کیا جائے تو بہت بڑا ذخیرہ تیار ہوگا اور اس سے مقاصد شریعت کی تعیین میں اور ہر ہر حکم کی مصلحت کو بیان کرنے میں بڑی رہنمائی ملے گی، جتنی بھی کتابیں فقہ حنفی کی ہیں سب میں یہ چیزیں ملتی ہیں خاص طور سے فتح القدیر میں ابن الہمام کے یہاں، بدائع الصنائع میں کاسانی کے یہاں اور بھی دوسرے بڑے مصنفین کے یہاں، ان کتابوں میں تفصیل سے ان احکام کی علتوں اور مصلحتوں پر گفتگو کی جاتی ہے، ان کو یکجا کرنا موضوع کے اعتبار سے اور مختلف زاویے سے ان کو تقسیم کرنا، ان کی درجہ بندی کرنا یہ ایک خود بہت بڑا کام ہے۔ فقہ حنفی کے تعلق سے بھی اور جو دوسری فقہ موجود ہیں: فقہ

مالکی، فقہ شافعی اور فقہ حنبلی ان سب کے تعلق سے، ان کتابوں کا اس ناحیہ سے مطالعہ اور مصالح کو جمع کرنا بڑا کام ہے، جس کی منصوبہ سازی آپ کر سکتے ہیں، آپ نوجوان ہیں، علمی کاموں کی بات یہ ہوتی ہے کہ اگر بیس سال میں، پچیس سال میں آپ کوئی بڑا کام کر جائیں تو سمجھئے کہ زندگی وصول ہو گئی۔

لیکن علمی موضوعات جو تحقیق کے محتاج ہیں ان میں خاص ریاضت درکار ہے ان موضوعات کے لئے ہم اپنے آپ کو تیار کریں۔

میں یہ عرض کر رہا تھا کہ جو کتابیں فقہ اسلامی کی مختلف مسالک کی ہیں ان سب کا اس نقطۂ نظر سے جائزہ کہ ان میں موجود مصالح اور اسرار کے ذخیرہ کو یکجا کیا جائے، خود بہت بڑا کام ہے۔ اور اس سلسلہ میں قرآن پاک کی وہ تفسیریں جن میں خاص طور سے آیات احکام پر بحث کی گئی ہیں بہت مفید ہیں، جیسے احکام القرآن جصاص کی، ابن العربی کی، بیہقی کی، امام شافعی کی، قرطبی کی اور کیا ہراسی کی۔ اس کے بعد جو بہت ساری کتابیں لکھی گئی ہیں ان کتابوں کے اندر بھی احکام پر بحثیں ہوتی ہیں ان میں بہت سی کام کی چیزیں اور اصولی چیزیں مقاصد شریعت اور اسرار و حکم کے بارے میں ہم کو ملتی ہیں، تو ان کا بھی جائزہ اس نقطۂ نظر سے ایک بڑا کام ہے جس کو اگر انجام دیا جائے تو فن اسرار دین کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے، اور بعض تفسیریں ایسی ہیں اگرچہ خاص آیات احکام پر ان میں ارتکاز نہیں ہے، مثلاً امام رازی کی تفسیر کبیر، لیکن امام رازی کا ذہن یہ ہے کہ وہ کسی مسئلہ سے متعلق پیدا ہونے والے شبہات کو بیان کرتے ہیں اور ان کے جوابات بھی دیتے ہیں، تو انہوں نے بھی کافی بحثیں اس طرح کی ہیں، اور آیات میں جو احکام آئے ہیں اور جو چیزیں آئی ہیں ان کی معقولیت، ان کے خلاف عقل نہ ہونا بلکہ موافق عقل ہونے پر بہت تفصیل سے انہوں نے اظہار کلام کیا ہے اور اپنے خیالات ظاہر کیے ہیں، اس طرح کی جتنی بھی تفسیریں ہیں ان میں خاص طریقہ سے آیات احکام پر اور اس سے آگے بڑھ کر

تو پورے دین، توحید، رسالت، آخرت، ان سب کے اسرار پر بھی ہم کو اچھا مواد وہاں ملے گا، ہم کو جمع کرنا چاہیے۔

میں یہ عرض کر رہا تھا کہ ایک تو پورے دین کے اسرار اور مصالح کی بات ہے، یہ ایک مستقل موضوع ہے اور اس کی ضرورت اس لئے ہے کہ ہم اس بات کے مکلف ہیں کہ ہر زمانہ میں ہم دین کے حقائق کو اس انداز میں پیش کریں جو اس دور کے لوگوں کے لئے قابل قبول ہو، دین کی بات کو محض بیان کر دینا کافی نہیں ہے، ایسے انداز اور اسلوب میں بیان کرنا جو دلوں میں اتر جائے اور ذہنوں میں بیٹھ جائے، مخاطبین کی رعایت کرتے ہوئے، یہ خود ایک بڑا علم کلام ہے۔ اور ہمارے بزرگوں نے اپنے اپنے زمانے میں اس کام کو انجام دیا ہے۔

اس موقع پر حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلامی قاسمیؒ کی یاد آتی ہے کہ بہت سے موقعوں پر دیکھا ہے، بہت بہت نازک مواقع پر اور ایسے مجمعوں میں جہاں ایک سے ایک چوٹی کے لوگ جمع ہوتے تھے جن کے دلوں میں دین کے بارے میں اور دین کی تعلیمات کے بارے میں مختلف قسم کے کانٹے اور شبہات تھے، ایسے موقعوں پر حضرت قاضی صاحبؒ نے دین کے بعض احکام کی اس انداز میں ترجمانی کی کہ وہ چیز سب کے لئے قابل قبول اور قابل فہم ہو گئی اور لوگ پھڑک اٹھے۔ اس کی ایک مثال مجھے یاد آتی ہے، جامعہ ملیہ میں ایک پروگرام تھا، یہ اکیڈمی کے قیام سے پہلی کی بات ہے، اس میں بہت سے سماجی مسائل زیر بحث تھے، تو ان سماجی مسائل میں سے سماجی نابرابری اور مسئلہ کفاءت کا ذکر تھا اور جتنے بھی لوگ اسٹیج پر آ رہے تھے، پروفیسرز، اسلامک اسٹڈیز کے اساتذہ، سب کی گفتگو کی تان یہیں آ کر ٹوٹ رہی تھی کہ اسلام تو مساوات کی دعوت لے کر آیا ہے، یہ کفاءت کا مسئلہ کہاں سے فقہاء نے نکال دیا اور کہاں سے بیان کر دیا، اس کا کوئی جوڑ اسلامی تعلیمات کے ساتھ نہیں ہے۔ بہر حال اکثر و بیشتر حضرات نے یہ بات کہی، حضرت قاضی صاحبؒ کو اخیر میں دعوت دی گئی، انہوں نے بہت ہی خوبصورتی

کے ساتھ اس مسئلہ کو سمجھایا تو لوگ واقعی عش عش کر کے رہ گئے۔ انہوں نے کہا کہ کفاءت کا مسئلہ کوئی ایسا مسئلہ نہیں جو اسلام کی تعلیمات سے ٹکراتا ہو، کفاءت (میچنگ) کا نام ہے، اس کی حقیقت میچنگ ہے، مرد عورت کے واسطے لباس ہے اور عورت مرد کے لئے لباس ہے، "هن لباس لکم وأنتم لباس لهن"۔ قرآن پاک نے میاں بیوی کے درمیان تعلق کی یہ تعبیر کی، انہوں نے کئی آیتیں پڑھیں اور کہا مسئلہ لباس کا ہے، اگر آپ لباس تیار کرتے ہیں، آپ کے پاس پینٹ کا کپڑا ہے، شرٹ کا کپڑا نہیں ہے تو میچنگ کے لئے آپ کتنی محنت کرتے ہیں، کوالیٹی دونوں کپڑوں کی برابر ہو، رنگ ملتا جلتا ہو، اس کے لئے آپ کتنی دکانوں کا چکر لگاتے ہیں، یہاں وہاں دوڑتے ہیں حالانکہ اس کپڑے کی حیثیت یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ دو مہینے، ایک مہینہ میں، دو روز، ایک روز میں آپ اتار دیں، استعمال نہ کریں، کسی اور کو دے دیں، یہ جو عارضی اور وقتی لباس ہے، اس میں آپ کو میچنگ کا اتنا خیال ہے اور اس میں کوئی دقت کی بات نہیں ہے، لیکن اگر شریعت نے یہ بات کہہ دی کہ رشتہ کے انتخاب میں میچنگ ہونی چاہیے، کہیں ایسا نہ ہو کہ میاں بیوی کے ماحول میں، ان دونوں کے مزاج میں زیادہ دوری ہو اور نباہ نہ ہوسکے، اور نکاح کا جو دائمی رشتہ ہونا چاہیے اس میں پائیداری متاثر نہ ہونے پائے، اگر شریعت کہتی ہے کہ شادی میں میچنگ کا لحاظ کیجیے، اس لئے کہ یہ رشتہ ایسا ہے کہ آخری دم تک اس کو باقی رہنا ہے تو اس میں کون سی بات نا قابل فہم اور قابل اعتراض ہے۔ ہاں ہم نے اس کو بہت بڑھا چڑھا لیا ہے، ہم نے بہت سی چیزیں رسم و رواج اور جہالت کی بنیاد پر شامل کرلی ہیں، اس کا دین سے کوئی تعلق نہیں ہے، کفاءت لڑکی اور اس کے اولیاء کا حق ہے، دونوں کے مصلحت اور فائدہ کے لئے اسے شریعت نے رکھا ہے۔ لڑکی اور اس کے اولیاء اگر غیر کفو میں نکاح کرنے پر آمادہ ہوں تو کر سکتے ہیں، اب صورت حال یہ ہوتی ہے کہ پورا خاندان کھڑا ہو جاتا ہے کہ ہماری ناک کٹ جائے گی ہم تو نہیں ہونے دیں گے، یہ جہالت کی بات ہوئی، اس کا دین سے کوئی تعلق نہیں،

لڑکی کی مصلحت اور اس کے اولیاء کی مصلحت کے لئے شریعت نے ایک ہدایت دی ہے، اگر دوسرے مصالح کی بنیاد پر وہ اس کو نظر انداز کرتے ہیں تو ٹھیک ہے، کوئی حرج نہیں۔ اس کی بنیاد پر آپ اسلام پر طعن کریں یہ صحیح نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ حضرت قاضی صاحبؒ نے کفاءت کے لئے میچنگ کی تعبیر اختیار کی اور اس کی تھوڑی وضاحت کی تو جو لوگ اعتراض کے لئے کھڑے ہوئے تھے سب مطمئن ہو گئے اور سب نے اعتراف کیا کہ آج ہم نے اس کو سمجھا ہے کہ شریعت نے کس حکمت سے یہ بات رکھی۔

میں یہ عرض کر رہا تھا کہ دین کی ترجمانی ہر زمانہ کے حالات کے اعتبار سے علماء کی ذمہ داری ہوتی ہے، اس ترجمانی کے لئے ہمیں احکام شریعت کے مصالح اور اسرار سے واقف ہونے کی ضرورت ہے، اپنے زمانہ کے حالات، ماحول کو پڑھنا اور لوگوں کی سطح کیا ہے، کس انداز سے ان سے بات کرنا چاہیے، کن چیزوں کا مطالعہ ضروری ہے ان سب پر گہری نظر رکھنی چاہئے، ورنہ پھر یہ ہوتا ہے کہ عمدہ سے عمدہ اور قیمتی سے قیمتی بات بلکہ منصوص بات ہم پیش کریں، لیکن پیش کرنے کا انداز ایسا نہ ہو کہ مخاطب کی ذہنیت اور نفسیات کے مطابق ہو، تو بسا اوقات وہ چیز قبول نہیں کی جاتی ہے۔ چاہے آدمی اس کو مسترد نہ کرے، لیکن بہر حال وہ مطمئن نہیں ہوا کرتا، اس لئے علماء کے لئے ہر زمانہ میں یہ ضروری ہے کہ شریعت کے مصالح و اسرار سے واقف ہوں اور موجودہ حالات، مزاج اور مخاطب کی نفسیات کی رعایت کرتے ہوئے اس کام کو انجام دیں اور اس کام کو انجام دینے کے لئے اسرار شریعت، اور پورے دین کے احکام کے مصالح سے واقفیت کی کوشش کرنی چاہیے، یہ بہت اہم اور ضروری کام ہے۔ اس کے لئے ماضی میں جو کوششیں ہمارے بزرگوں نے کی ہیں ان کو جمع اور مرتب کرنے کی کوشش کریں اور پھر اللہ نے ہمیں جو عقل دی اور فہم دیا ہے اس کا استعمال کر کے کچھ اور مصالح اور مزید حکمتیں جو ہمارے ذہن میں آئیں ان کو بھی قلمبند کریں، یہ بہت بنیادی کام ہے۔ ہمارے علماء ہی کے ذمہ ہے۔

اس سلسلہ میں مجھے ایک اور واقعہ یاد آرہا ہے چند سال پہلے کی بات ہے ہم لوگ پاکستان گئے تھے، مولانا خالد سیف اللہ صاحب بھی تھے اور مولانا فہیم اختر صاحب بھی تھے، ہندوستانی وفد کے اعزاز میں پنجاب یونیورسٹی میں ایک پروگرام ہوا۔ میں نے اسلام میں عورتوں کے حقوق کے موضوع پر خطاب کیا، اس کے بعد طلبہ وحاضرین کو سوال کرنے کا موقع تھا، وہاں ایک نوجوان نے سوال کیا، لڑکیاں بھی ہال کے ایک حصہ میں بیٹھی ہوئی تھیں، کہ لڑکا جب بالغ ہوگیا تو لڑکے کے بالغ ہونے کے بعد اس کو اپنے رشتہ کے بارے میں اختیار ہے، وہ فیصلہ کرنے کا مجاز ہے، وہ ولی کا پابند نہیں ہے، جہاں اس نے رشتہ پسند کرلیا وہ کرسکتا ہے، لیکن لڑکی کو شریعت پابند کرتی ہے کہ اگر وہ کسی مناسب جگہ یعنی کفو میں رشتہ کررہی ہے تو ٹھیک ہے، ویسے تو ولی کو اس کا نکاح کرنا چاہئے، لیکن اگر مان لیجئے دونوں میں اتفاق نہیں ہو پاتا ہے، اور لڑکی نے غیر کفو میں نکاح کرلیا تب تو ایک قول یہ ہے کہ نکاح ہوا ہی نہیں اور ایک قول یہ ہے کہ نکاح ہوگیا لیکن ولی کو اعتراض کا حق ہے، وہ قاضی کے یہاں مقدمہ قائم کرسکتا ہے، یہ نابرابری کیوں ہے، کہ لڑکا بالغ ہوگیا تو اس کو شریعت نے پورا حق دیا، کفاءت کی شرط نہیں رکھی، اگر غیر کفو میں وہ نکاح کرتا ہے تب بھی اس کا کیا ہوا نکاح صحیح ہے، اور لڑکی نے اگر یہی صورت حال اختیار کی، غیر کفو میں نکاح کرلیا، حالانکہ بالغ ہوچکی ہے تو شریعت کہتی ہے کہ نکاح نہیں ہوا ہے یا ولی کو اعتراض کا حق ہے۔ یہ فرق کیوں؟ یہ تو گویا مرد عورت ہونے کی بنیاد پر فرق ہے۔ اب ظاہر ہے کہ زیادہ تر حاضرین جوان تھے، یونیورسٹی کے طلبہ وطالبات تھے، اس وقت بروقت میرے ذہن میں ایک بات آئی، میں نے کہا کہ بات دراصل یہ ہے کہ اسلام نے جو نفقہ کا اور اخراجات کو لازم کرنے کا نظام رکھا ہے، اس سے آپ اس کو ملا کر دیکھیں، کہ لڑکا جب بالغ ہوگیا، تو بالغ ہونے کے بعد اس کے اخراجات اور اس کا نفقہ باپ کے ذمہ اور ولی کے ذمہ لازم نہیں الا یہ کہ معذور ہو تو الگ بات ہے۔ عام حالات میں اس کی کی ہوئی شادی کامیاب ہوتی ہے یا ناکام اس کا کوئی بوجھ باپ

اور ولی پر نہیں پڑتا ہے، لیکن لڑکی اگر نکاح کر رہی ہے۔ نکاح کی وجہ سے اخراجات ہوئے۔ اب خدانہ خواستہ یہ نکاح ناکام ہوتا ہے، تو پھر وہ لڑکی لوٹ کر باپ کے پاس آئے گی، باپ کو اس کا پورا خرچ اٹھانا پڑے گا، اس لئے شریعت نے اس بنیاد پر اس کے باپ کو یہ حق دے رکھا ہے کہ وہ بھی دیکھ لے کہ رشتہ مناسب ہے یا نہیں، چلنے والا ہے کہ نہیں۔ لڑکے میں کوئی مسئلہ نہیں ہے، اگر نکاح ناکام ہوتا ہے تو شرعی لحاظ سے کوئی بوجھ باپ پر نہیں پڑنے والا ہے۔ اور لڑکی کے مسئلہ میں نکاح ناکام ہوتا ہے تو یہ بار باپ کے اوپر یا بھائی کے اوپر آئے گا، جب نکاح کی ناکامی کا اثر ولی پر پڑتا ہے تو ولی کو اتنا اختیار دیا گیا کہ اس کو دیکھ لے، کہیں نکاح بے جوڑ ہو اور اس کی وجہ سے چل نہ سکے۔ جہاں نکاح کے ناکام ہونے کی صورت میں ذمہ داری ولی پر نہیں آنے والی ہے وہاں شریعت نے ولی کو اختیار نہیں دیا ہے۔

مقصد یہ ہے کہ اس طرح احکام شریعت کے مصالح و اسرار، اللہ کی طرف سے اپنے بندوں پر، اپنے علماء پر جو دین کا کام کرنے والے ہیں کھولے جاتے ہیں، کوئی ضروری نہیں کہ کوئی بہت بڑا عالم ہو، بہت معروف ہو، بسا اوقات ایک طالب علم ہوتا ہے، لیکن اس کے اندر دین کا جذبہ ہے وہ دین کی ترجمانی کر رہا ہے تو بعض دفعہ ایسے نکتے اس کے ذہن میں آتے ہیں کہ دین قابل فہم بن سکے، تو دین کی ترجمانی کے اعتبار سے علم اسرار و حکم بڑا اہم علم ہے اور فقہ دراصل دین کی ترجمانی ہی کا نام ہے، تفقہ کا معنی آپ جانتے ہی ہیں، کہ فقہ اصل معنی کے اعتبار سے پورے دین کا صحیح فہم ہے، خواہ وہ عقائد ہوں، معاملات ہوں یا عبادات ہوں، یہ سب جب تک نہ ہو صحیح معنوں سے کوئی فقیہ نہیں ہوسکتا ہے، اس نقطۂ نظر سے یہ بات ضروری ہے کہ آدمی مقاصد شریعت کے موضوع کو اہمیت دے اور اس سلسلہ میں جو کوششیں ہمارے اسلاف نے کی ہیں اور اس سلسلہ میں جو مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں، جس کا ذکر تفصیل کے ساتھ آپ کے سامنے ہوگا، ان سب کا وسیع اور گہرا مطالعہ کرے۔

علم اسرار ومصالح کی اہم کتابیں:

اسرار شریعت پر کئی کتابیں حکیم ترمذی کی ہیں، حکیم ترمذی بہت بڑے فقیہ کی حیثیت سے معروف نہیں ہیں، "نوادر الأصول في أحاديث الرسول" ان کی کتاب ہے جس میں ہر طرح کی حدیثیں ہیں، لیکن ان کے حالات میں جن کتابوں کا ذکر آتا ہے، اور بعض کتابیں ان میں سے چھپ بھی چکی ہیں وہ کتابیں اسی طرح کی ہیں جن کا تعلق اسرار شریعت سے ہے، اس معنی میں مقاصد شریعت جس کی وضاحت ہم آگے کریں گے اس میں وہ چیز نہیں آتی ہے، ان کی کتاب "أسرار الصلاة ومقاصدها" شائع ہو چکی ہے، اس کتاب کے نام سے واضح ہوتا ہے کہ اسرار شریعت پر یہ کتاب ہے، اسی طرح ان کی ایک کتاب "علل الشريعة" کو اسرار شریعت کے عمومی دائرے میں لا سکتے ہیں، اور میں نے کہا کہ اسرار شریعت کے موضوع کا مطالعہ کرنے کے لئے جہاں فقہاء کی کتابیں جو تفصیلی ہیں ان کو پڑھنا چاہئے اسی طرح تفسیریں جو ہمارے مفسرین نے لکھی ہیں خاص طور پر آیات احکام پر جنھوں نے تفصیلی کلام کیا ہے ان کو جمع کرنے اور پڑھنے کی ضرورت ہے۔ اور اس کے علاوہ جو سب سے اہم کتاب اسرار شریعت کے موضوع پر ہے جس کو ہم سب جانتے ہیں وہ سیدنا امام غزالیؒ کی "إحياء علوم الدين" ہے، جس میں پورے دین پر، دین کے سارے حصے خواہ وہ عبادات ہوں، عقائد ہوں، احکام ہوں یا اخلاق، ساری تعلیمات جو دین کی ہیں ان پر انھوں نے کلام کیا ہے اور ان کے رموز کو واضح کیا ہے، اور امام غزالیؒ کی شخصیت فقہ کے تعلق سے ہی نہیں بہت سارے موضوعات کے تعلق سے بہت ہی اہمیت کی حامل ہے، "إحياء علوم الدين" ہمارے علماء کے مطالعہ میں ہونی ہی چاہئے، اس کا مطالعہ برابر آدمی کو کرنا چاہئے اور اس کے علاوہ جو مستقل کتاب اسرار شریعت کے موضوع پر موجود ہے وہ ہمارے ہندوستان میں سب سے بڑے عالم بارہویں صدی ہجری کے شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی حجۃ اللہ البالغہ ہے، انھوں نے پوری شریعت کو عقائد سے لے کر آخر تک

سارے ابواب کو، اس کے اسرار ورموز کو جس طرح سے واضح کیا ہے وہ کام اپنی جگہ پر غیر معمولی ہے۔ اور آج کل بلاد عربیہ میں اور ساری دنیا میں حجۃ اللہ البالغہ کا ذکر ہے، جو لوگ بھی اس موضوع سے دلچسپی رکھتے ہیں وہ سب اس سے استفادہ کرتے ہیں، اور وہ احادیث کی بہترین شرح کی طرح ہے۔ حضرت شاہ صاحب کی یہ کتاب غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے۔ اس آخری دور میں حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی کتاب ''المصالح العقلية للأحكام النقلية'' بھی اسی انداز کی ہے، حالانکہ حضرت تھانویؒ اصلاً اس ذہن کے مخالف ہیں، انہوں نے آغاز کتاب میں لکھا ہے: ''اس میں کوئی شک نہیں کہ اصل مدار ثبوت احکام شرعیہ کا نصوص شرعیہ ہیں جن کے بعد ان کے امتثال اور قبول کرنے میں ان میں کسی مصلحت و حکمت کے معلوم ہونے کا انتظار کرنا بالیقین حضرت سبحانہ وتعالی کے ساتھ بغاوت ہے......غرض اس میں کوئی شک نہ رہا کہ اصل مدار ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ کا نصوص شرعیہ ہیں لیکن اسی طرح اس میں بھی شبہ نہیں کہ باوجود اس کے پھر بھی ان احکام میں بہت سے مصالح اور اسرار بھی ہیں اور مدار ثبوت احکام کا ان پر نہ ہو جیسا کہ اوپر مذکور ہوا لیکن ان میں یہ خاصیت ضرور ہے کہ بعض طبائع کے لئے ان کا معلوم ہو جانا احکام شرعیہ میں مزید اطمینان پیدا ہونے کے لئے ایک درجہ میں معین ضرور ہے، گو اہل یقین راسخ کو اس کی ضرورت نہیں لیکن بعض ضعفاء کے لئے تسلی بخش وقوت بخش بھی ہے (اور اس وقت ایسی طبائع کی کثرت ہے)......اس مبحث میں ہمارے زمانہ سے کسی قدر پہلے زمانہ میں حضرت مولانا شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغۃ لکھ چکے ہیں'' (احکام اسلام عقل کی نظر میں ص ۱۳-۱۵)۔

بہرحال ایک تو ہوا اسرار شریعت کا موضوع جو پورے دین کے تعلق سے ہے، اس موضوع پر کتابیں انتہائی محدود ہیں اور اس موضوع پر جن کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے ان میں قفال شاشی کی ایک کتاب کا ذکر لوگ کرتے ہیں، انھوں نے ''محاسن الشريعة'' کے نام سے ایک

کتاب لکھی ہے میں سمجھتا ہوں کہ یہ کتاب ابھی دستیاب نہیں ہے، یا میرے علم میں نہیں ہے ، ہوسکتا ہے کہ اس کا مخطوطہ کہیں موجود ہو، لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس میں گویا اسرار شریعت کے موضوع پر اظہار خیال کیا گیا ہو، اور میں سمجھتا ہوں کہ اب بھی ایک کام یہ بھی ہے کہ جو کتابوں کے تذکرے ہیں ''الفہرست'' ابن ندیم کی ہے، کشف الظنون ہے، ان کتابوں کو ہم پڑھیں، ان کتابوں کے اندر اب بھی بعض ایسی کتابوں کا ذکر ملے گا جو ان موضوعات پر لکھی گئی ہیں، میرا اپنا احساس ہے کہ جن لوگوں نے اس پر کام کیا ہے انہوں نے اس کا احاطہ نہیں کیا ہے، ان فہارس پر مکمل طور پر نظر نہیں ڈالی ہے۔ ہمارے ہندوستان کے تعلق سے حضرت مولانا عبدالحی حسنیؒ کی کتاب ہے: ''ہندوستان میں اسلامی علوم وفنون'' اس کو پڑھنا چاہئے اس میں کون سی ایسی کتابوں کی نشاندہی مقاصد شریعت یا اسرار شریعت پر ملتی ہے، تو ان کتابوں کی جستجو اور تلاش بھی ہونی چاہئے، میں نے ایک بار عرض کیا تھا کسی موقع پر کہ میرا اپنا احساس ہے کہ جب ہم فہارس کو پڑھتے ہیں جو فہارس مطبوعہ ہیں جیسے کشف الظنون، الفہرست وغیرہ تو اب بھی یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے بزرگوں کا جو علمی کام ہے اس کا دس فیصد حصہ مشکل سے وہ ہوگا جو موجود ہے اور ہمارے علم میں ہے، مخطوطہ کی شکل میں یا مطبوعہ کی شکل میں، ورنہ نوے فیصد حصہ علوم اسلامیہ کا ضائع ہو چکا ہے۔ اس کا ہمیں احساس نہیں، فوجی اور سیاسی انقلابات اور زمینی وآسمانی آفات نے ہمارا بہت بڑا ذخیرہ برباد کر دیا۔ اپنے علمی ذخیروں کی حفاظت کی طرف ہماری توجہ بھی بہت کم رہی، خود ہندوستان کی تقسیم کے بعد کتنے ذخیرے ضائع ہوئے اور اب بھی ضائع ہو رہے ہیں، علامہ اقبال نے فرمایا تھا:

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آباء کی
انھیں دیکھا جو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سی پارہ

لیکن میرا دل تو خوش ہوتا ہے کہ جو کتابیں وہاں پہنچ گئیں وہ محفوظ ہیں، اگر ہم اپنی چیز

کی حفاظت نہ کرسکیں، اس کو ہم ضائع کر رہے ہوں تو اس سے بہتر ہے کہ کسی جگہ وہ چیز پہنچ جائے جہاں محفوظ ہو، اور اب بھی یہاں خود ہندوستان میں ایسے بہت سے شخصی کتب خانے مختلف علاقوں میں موجود ہیں جن میں نادر مخطوطات ہیں جو ضائع ہو رہے ہیں، ان خاندانوں میں اصحاب علم نہیں رہے تو ان کو احساس نہیں کہ ان کے پاس یہ کتنی بڑی دولت ہے، نہ ان کی حفاظت کر پاتے ہیں اور چونکہ یہ اس خاندان کی شان ہے اس لئے اس کو نہ فروخت کرنے پر آمادہ ہیں، نہ ہی کسی اچھی لائبریری میں محفوظ کرنے پر تیار ہیں۔

میں عرض کر رہا تھا کہ وہ کتابیں جو اس موضوع کی آپ کو ملیں، ان کا ذکر ملے اس کو جمع کیجئے اور جن مکتبات کی فہرستیں شائع ہو چکی ہیں، بہت سے بڑے بڑے مکتبات کی فہرستیں شائع ہوگئی ہیں، خدا بخش لائبریری پٹنہ، رامپور کی رضا لائبریری، حیدرآباد کی لائبریریاں اور بہت سی لائبریریاں ہیں ان میں جستجو کیجئے کہ کون مخطوطے ہیں اس موضوع پر، مقاصد شریعت پر، اسرار شریعت پر یا کسی بھی ایسے موضوع پر، اور ان کتابوں کو زندہ کرنے کی کوشش کیجئے، ان پر تحقیق کا کام ہو، ہمارے نوجوان علماء یہ کام کریں، مدارس کے لوگ کریں، بڑی کمی ہے، ہمارے مدارس میں اس طرف توجہ نہیں ہو رہی ہے، میں عرض کر رہا تھا کہ اس موضوع کی بہت سی کتابیں جن کا ذکر ملے گا، ان کو جمع کیجئے اور ان فہرستوں میں اس کی جستجو کیجئے جو فہرستیں چھپ چکی ہیں، اور بہت سے مکتبات کی فہرستیں ابھی شائع نہیں ہوئی ہیں، وہاں کوششیں ہونی چاہئے کہ وہ فہرستیں شائع ہو جائیں تا کہ یہ معلوم ہو کہ ہمارے پاس کتنا علمی ذخیرہ موجود ہے، بہت سے ایسے ادارے قائم ہیں جو اس کام کو انجام دے رہے ہیں، لندن میں "الفرقان" کے نام سے ایک ادارہ ہے، وہاں انھوں نے کوشش کی ہے کہ دنیا کے مختلف علاقوں میں جہاں ایسی لائبریریاں جن میں اسلامیات کے نادر مخطوطات ہیں، ان کا تعارف تیار کرائیں، ان کو محفوظ کرنے کی کوشش کریں، اور انھوں نے اس سلسلہ میں کافی کوشش کی ہیں، اور کام کیا ہے، خدا کرے کہ ہمارے نوجوانوں میں

مخطوطات کی تحقیق اور اس پر کام کرنے کا ذوق پیدا ہو، تو اسرار شریعت، اصول فقہ اور فقہ کے بہت سے ایسے مخطوطات ہیں جن پر کام کرنے کی ضرورت ہے، خود ہمارے بڑے حنفی فقہاء میں سے امام جصاص رازی کی بہت سے کتابیں ہیں جو موجود ہیں۔ ''ادب القاضی'' کی شرح ہے کئی جلدوں میں ''الجامع الکبیر'' کی شرح ہے، اس کے نسخے میں نے قاہرہ میں دیکھے ہیں، دمشق میں دیکھے ہیں، اور بہت سے ایسے نسخے موجود ہیں، اور ان میں اتنی اہم کتابیں ہیں ہمارے ان بڑے اصحاب تحقیق علماء کی جن میں اسرار شریعت پر بھی اچھی خاصی بحثیں ضمناً ہو جاتی ہیں، ان کتابوں کی تحقیق پر توجہ ہونی چاہئے۔

بہر حال ایک حصہ تو اس موضوع کا وہ ہے جو اسرار شریعت سے متعلق ہے، اور اس موضوع پر جو کتابیں مستقلاً ہیں ان کا میں نے اشارہ کیا، لیکن اصل موضوع جو اس وقت ہمارے یہاں زیر بحث ہے، جس پس منظر میں ہم یہ ورکشاپ کر رہے ہیں، وہ ایک دوسرا موضوع ہے جو اس سے تھوڑا سا مختلف ہے اور اس سے ملا جلا بھی ہے، مقاصد شریعت سے کیا مراد ہے، پھر اس میں مقاصد کی تقسیم: مقاصد عامہ، مقاصد خاصہ، مقاصد جزئیہ کی گئی ہے، ان سب چیزوں کو جاننے کے لئے جو تمہیدی باتیں ہیں، ڈاکٹر ریسونی نے اپنے مقالہ کے شروع حصہ میں ان پر گفتگو کی ہے اور ان کی تعریفات طاہر بن عاشور نے کی ہے، علامہ شاطبی جو اس فن کے گویا امام ہیں، انہوں نے تو کوئی تعریف نہیں کی ہے، اور کسی چیز کی تعریف کا رواج بھی پہلے اتنا نہیں تھا، انہوں نے اس کتاب کو پڑھنے کے لئے جو شرط رکھ دی ہے، وہ شرط پڑھ کر آدمی ہل جاتا ہے جو بالکل سیراب ہو، آسودہ ہو، اسرار شریعت سے، علم شریعت سے، کتاب وسنت سے، علم لغت سے وہی اس کتاب کو چھوئے۔ اس شرط کو پڑھ کر ڈر لگتا ہے، لیکن کتاب اتنی اہم ہے کہ اس کا پڑھنا ضروری ہے، تو ان چیزوں کا اعادہ کرنے کے بجائے جو آپ پڑھ چکے ہیں، میں چاہتا ہوں کہ اس موضوع پر جو بنیادی کام ہوئے ہیں جس کا میں نے سرسری ذکر صبح میں کیا تھا، اس کا تفصیلی تذکرہ کر دوں۔

مقاصد شریعت کا وہ حصہ جس کو ہمارے اصولیین استحسان، مصالح مرسلہ وغیرہ کے ذیل میں بیان کرتے ہیں اس پر جو کام ہوا ہے، اہل اصول میں سے جن حضرات نے اس پر کام کیا ہے ان میں سب سے پہلی شخصیت میرے نزدیک اپنے دستیاب مطالعہ میں امام الحرمین عبدالملک جوینیؒ کی ہے، جو امام غزالی کے استاذ ہیں، انہوں نے "البرهان في أصول الفقه" لکھی ہے جو اصول فقہ پر ان کی مشہور کتاب ہے، دو جلدوں میں ڈاکٹر عبدالعظیم الدیب کی تحقیق کے ساتھ قطر سے شائع ہو چکی ہے، یہاں یہ بھی تذکرہ کر دوں کہ بعض لوگ وہ ہوتے ہیں جو کسی شخصیت کو پکڑ لیتے ہیں اور پوری عمر اسی شخصیت کی تصنیفات وافکار کے احیاء میں گذار دیتے ہیں، یہ بڑا مبارک کام ہے، امام الحرمین کی کتابوں کو لوگ جانتے بھی نہیں تھے، لیکن ڈاکٹر عبدالعظیم جو بڑے محقق ہیں، انہوں نے امام الحرمین کو اپنا موضوع بنایا، ان کو جو کتابیں بھی ان کی مل سکیں، ان سب کی تحقیق وتخریج کر کے اشاعت کر رہے ہیں، کویت سے کئی کتابیں چھپی ہیں، ان میں ''البرہان فی أصول الفقہ'' بھی ہے۔ ''البرہان'' میں امام الحرمین نے کئی مقامات پر مقاصد شریعت سے تعرض کیا ہے، انہوں نے جگہ جگہ مختلف احکام کے مصالح پر بھی بحث کی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي ليس على بصيرة في وضع الشريعة" کہ جو شخص شریعت کے اوامر ونواہی میں مقاصد پائے جانے کا شعور نہ کر سکا اور یہ جان نہیں سکا کہ ان احکام میں مقاصد ومصالح ہیں تو اس کو شریعت کے بارے میں بصیرت حاصل نہیں ہے اور اس کا علم گہرا نہیں ہے۔ انہوں نے سب سے پہلے ثلاثی تقسیم: ضروریات، حاجیات، تحسینیات قائم کی ہے، تحسینیات کو انہوں نے مکرمات کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، یہ تقسیم سب سے پہلے ان ہی کے یہاں ملتی ہے یعنی امام الحرمین کے یہاں، اور ان کی تعبیر: ''میں یہ تقسیم کر رہا ہوں'' سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی سے نقل نہیں کر رہے ہیں بلکہ اپنے غور وفکر کے نتیجہ میں انہوں نے احکام شرع کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے، ان میں سے کچھ کا تعلق

ضروریات سے ہے، کچھ کا حاجیات اور کچھ کا تحسینیات سے۔ اس کے علاوہ امام غزالی والی تقسیم مقاصد خمسہ والی آتی ہے کہ شریعت کے پانچ مقاصد ہیں، یہ چیز اتنی وضاحت سے تو نہیں، لیکن الفاظ کے فرق کے ساتھ مختلف جگہوں پر ان مقاصد کی نشاندہی انہوں نے کی ہے، لیکن "البرھان فی أصول الفقه" سے بڑھ کر میرے نزدیک ان کی دوسری کتاب جو "الغیاثی" کے نام سے معروف ہے مقاصد شریعت کے تعلق سے زیادہ اہم ہے، پورا نام "غیاث الأمم فی التیاث الظلم" ہے، وہ حنفی عالم نہیں تھے، لیکن اس کتاب میں آپ دیکھئے کہ کیسے کیسے مسائل کو وہ فرض کرتے ہیں، اگر یہ صورت حال ہو جائے تو کیا ہوگا، شریعت کے احکام کی تطبیق کیسے ہوگی، اس کتاب کا نام بھی بتا رہا ہے: غیاث الأمم فی التیاث الظلم یعنی جب تاریکیاں چھا جائیں، لوگ تاریکیوں میں ملوث ہو جائیں، مختلف حالات کے اعتبار سے، اس صورت میں کیسے فریاد رسی ہوگی؟ شریعت کس طرح اس میں رہنمائی کرتی ہے؟ کس طرح وہ شریعت پر عمل کریں گے؟ انہوں نے بہت سی بحثیں اس میں کی ہیں، اور تطبیقی بحثیں کی ہیں، محض نظریاتی نہیں۔ مثلاً انہوں نے ایک بات لکھی: اگر پوری دنیا یا کسی خاص خطۂ زمین پر حرام عام ہو گیا، حلال کمائی کے راستے بند ہیں، اس کے وسائل موجود نہیں ہیں، حرام ہی کمائی کے ذرائع ہیں، حلال کمائی کے ذرائع نہیں ہیں یا بہت نادر ہیں جو سب کو میسر نہیں ہو سکتے، تو اس صورت میں کیا شکل اختیار کی جائے گی؟ کیا ایسے حالات میں بھی حرام سے استفادہ، اس سے کھانا پینا، ضروریات کو پورا کرنا اس کے لئے وہی شرط ہے جو اضطرار کی صورت میں ہوا کرتی ہے کہ جب کوئی جاں بلب ہو جائے، جان کو خطرہ ہو، کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو، تو اسے استعمال کرے گا؟ اس میں گویا مسئلہ ایک فرد کا نہیں ہے، بلکہ پورے سماج کا ہو، تو اس صورت میں حرام آمدنی سے آدمی کس حد تک استفادہ کرے گا اور کیا اس کی حدود ہیں؟ اس پر بھی انہوں نے بہت تفصیل کی ہے، اور یہ بات بار بار لکھی ہے کہ یہ بات ذہن سے نکال دینی چاہیے، کتاب وسنت کی روشنی میں یہ بات کہنا

ہوں، وہ فرماتے ہیں: انفرادی معاملہ میں، ایک فرد کے معاملہ میں جو شرط کسی حرام چیز کے استعمال کی گنجائش کے لئے ہے اجتماعی صورت حال جب پیدا ہو، پورا سماج جب مبتلا ہو اس کے لئے بھی ویسی شرط رکھیں یہ شریعت کے مقاصد سے ہم آہنگ چیز نہیں ہے۔ بلکہ حاجت عامہ جو پورے سماج کے تعلق سے ہو اسی طرح حرام کے استعمال کی گنجائش پیدا کر دیتا ہے جس طرح فرد کے حق میں اضطرار سے حرام کے استعمال کا جواز پیدا ہو جاتا ہے۔ انہوں نے اور بھی بہت سی بحثیں کی ہیں، اس کی مثالیں بھی دی ہیں، کھانے میں کہاں تک گنجائش لوگوں کے لئے ہے، شادی میں، لباس میں، مکان میں، مکان کی ضرورت کس حد تک ہے؟ اس کے لئے کیا وسائل ہو سکتے ہیں؟ ان تمام پر پوری بحثیں انہوں نے کی ہیں، لیکن ذرا کتاب گٹھی ہوئی ہے، امام غزالی کا اسلوب نہیں ہے، امام غزالی نے تو ان چیزوں کو بہت آسان کر دیا ہے، امام الحرمین کے یہاں تھوڑا گٹھا ہوا فنی قسم کا اسلوب ہے، تو اس کو اس انداز سے پڑھنا ہوگا جیسے درسیات کو پڑھتے ہیں، جس طرح درسیات کا مطالعہ ٹھہر ٹھہر کر کیا جاتا ہے، غور کر کے، اسی انداز سے اس کتاب کو پڑھنا ہوگا، اس کتاب کا مطالعہ خاص طریقہ سے مقاصد شریعت اور مدارج احکام کو پہچاننے کے لئے بہت ضروری ہے، یہ ضروری نہیں کہ ہم ان کی ہر رائے سے اتفاق کریں، لیکن جو انہوں نے روشنی دی ہے، جو اصولی گفتگو کی ہے، اس گفتگو سے واقف ہونا اور اس سے روشنی حاصل کرنا ہمارے لئے ضروری ہے۔

اس کے بعد امام غزالیؒ کا نام آتا ہے جو اس موضوع کے تعلق سے بہت معروف ہیں، ان کی کتابیں جو اصول فقہ پر معروف ہیں: المنخول ہے جو شائع ہو چکی ہے، اور ''المستصفی'' زیادہ مروج و معروف ہے، یہ زیادہ پختہ کتاب ہے، ''المنخول'' پہلے لکھی گئی ہے اور ''المستصفی'' آخری دور کی تصنیف ہے، اور ایک کتاب ان کی ''شفاء الغلیل'' کے نام سے ہے، یہ قیاس کے موضوع پر ہے، قیاس کی کیا بنیادیں ہیں؟ اوصاف مناسب، غیر مناسب، ملائم، غیر ملائم کیا ہیں؟ ان سب

مسائل پر انہوں نے پوری تفصیل کے ساتھ گفتگو کی ہے، مباحث قیاس پر یہ ضخیم اور فنی کتاب ہے، اور شائع بھی ہو چکی ہے، تو ان کتابوں کے اندر قیاس کی بحث کے تحت انہوں نے جہاں پر استصلاح کی گفتگو کی ہے، وہاں مصالح مرسلہ پر بھی اچھی گفتگو کی ہے۔ امام غزالی نے اس میں خاص طریقہ سے شریعت کے مقاصد خمسہ کی تعیین کی ہے، پہلی بار انہوں نے یہ بات وضاحت سے لکھی: "مقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم" (خلق سے شریعت کے پانچ مقاصد ہیں: وہ یہ کہ ان کے دین، ان کی جان، ان کی عقل، ان کی نسل اور ان کے مال کی حفاظت کی جائے) انہوں نے مثالیں دے کر کے وضاحت کی ہے کہ فلاں حکم کا تعلق حفظ نسل سے ہے اور فلاں حکم کا تعلق حفظ مال سے ہے، ان مقاصد خمسہ میں بھی ترتیب آئے گی کہ حفظ دین سے متعلق کچھ احکام وہ ہیں جن کا تعلق ضروریات سے ہے، کچھ کا تعلق حاجیات سے ہے اور کچھ کا تعلق تحسینیات سے ہے، پھر جب تعارض پیدا ہوگا تو تعارض کی شکل میں کس طرح ترتیب ہوگی کیا ترجیح ہوگی؟ ان چیزوں پر انہوں نے تفصیل سے گفتگو کی ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ موضوع سے دلچسپی رکھنے والے ہمارے نوجوان فضلاء کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان بحثوں کو پڑھیں۔ حضرت مولانا سجاد صاحبؒ جنہوں نے اپنی زمانہ شناسی اور نظر دوررس سے بہت سے کام ہندوستان میں انجام دیئے، جن کی افادیت آج ہم سمجھتے ہیں، اور محسوس کر رہے ہیں، انہوں نے خاص طریقہ سے علماء سے یہ بات کہی ہے۔ بلکہ بار بار یہ بات کہا کرتے تھے کہ علماء کو المستصفی کی مصالح کی بحث کو ضرور پڑھنا چاہیے۔ میں اسی میں دائر نہیں کرتا، بلکہ اور بھی دوسری کتابوں میں بحثیں منقح ہو کر آ گئی ہیں، اس وقت کتابیں بہت ساری آ گئی ہیں، ان کتابوں کو ہمیں خاص طریقہ سے پڑھنا چاہیے اور مقاصد شریعت کی بحث کو جگہ جگہ امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں اٹھایا ہے اور فکر انگیز بحثیں کی ہیں اور ان کے علاوہ دوسرے اہل اصول نے بھی ضمناً مقاصد شریعت پر کلام کیا ہے

ہمیں ان سب بحثوں کو پڑھنا اور ہضم کرنا چاہئے۔

امام غزالی کے بعد جن اہل اصول کا لوگ ذکر کرتے ہیں ان میں امام فخر الدین رازی (۶۰۶ھ) بھی ہیں، امام رازی کے یہاں بھی ''المحصول'' میں اس پر گفتگو آتی ہے، مقاصد شریعت پر ضمنی گفتگو ہے، بہت تفصیلی گفتگو نہیں ہے۔

جو شخصیت ان کے بعد سب سے اہم ابھری ہے وہ شیخ عز الدین بن عبد السلام کی ہے، جن کی وفات ۶۶۰ھ میں ہوئی، اور میں یہ عرض کروں گا کہ شاطبی کو پڑھنے سے پہلے شیخ عز الدین بن عبد السلام کو پڑھنا بہت ضروری ہے، ایک تو اس لئے کہ شیخ عز الدین نے بڑا آسان اسلوب اختیار کیا ہے، ان کے یہاں تفلسف نہیں ہے، بہت ہی آسان پیرائے میں مقاصد شریعت کے مباحث کو پیش کیا ہے، تو اس کو پڑھنے کے بعد آپ شاطبی کی بحثیں پڑھیں گے تو زیادہ قابل فہم ہوں گی، دوسری وجہ یہ ہے کہ میں سمجھتا ہوں کہ شاطبی کے پیش نظر شیخ عز الدین کی کتاب ضرور تھی، شیخ عز الدین نے جو کام کیا ہے، علامہ شاطبی کی پوری اہمیت کے باوجود شیخ عز الدین کے کام سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ''قواعد الأحکام فی مصالح الأنام'' شیخ عز الدین کی مشہور کتاب ہے یہ کتاب متداول ہے، لوگ پڑھتے پڑھاتے ہیں، اس میں انہوں نے جو باتیں کہی ہیں، ان میں ایک بات انہوں نے یہ کہی کہ شریعت کے سارے احکام بندوں کے جلب منفعت کے لئے ہیں یا دفع مضرت کے لئے۔ انہوں نے یہ بات بھی کہی کہ اس دنیا میں مفسدہ خالصہ، مصلحت خالصہ یعنی خالص مصلحت اور خالص مفسدہ بہت نادر چیز ہے، بہت کم چیزیں آپ کو ملیں گی جن کو آپ خالص مصلحت کہہ سکیں یا خالص مفسدہ کہہ سکیں، مصلحت کے اندر مفسدہ ہوا کرتا ہے اور مفسدہ کے اندر مصلحت ہوا کرتی ہے۔ قرآن پاک نے شراب اور جوا کے بارے میں فرمایا: ''یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما اثم کبیر ومنافع للناس واثمھما اکبر من نفعھما'' (لوگ آپ سے شراب اور جوا کے بارے میں پوچھتے ہیں، آپ

فرمادیجئے: ان دونوں میں بڑا گناہ اورلوگوں کے لئے کچھ منافع ہیں اور ان دونوں کا گناہ ان دونوں کے نفع سے زیادہ بڑا ہے) گویا نفع کا پہلو ان دونوں محرمات کے اندر بھی ہے، تو جن چیزوں کوشریعت نے حرام قرار دیا، محرمات میں شمار کیا، ایسا نہیں کہ ان میں نفع کا پہلونہیں ہے یا جن چیزوں کا شریعت نے حکم دیا، اس میں کوئی پہلوضرر کا نہیں ہے، ایسی بات نہیں ہے، گویا انہوں نے کہا آخرت میں ہی مصلحت خالصہ ہوگی اور مفسدہ خالصہ ہوگا، دنیا میں تو شاذ ونادر ایسا ہوتا ہے، مصلحہ کے ساتھ مفسدہ اور مفسدہ کے ساتھ مصلحہ کی آمیزش ہوتی ہے، شریعت نے اصول یہ مقرر کیا کہ جس میں مفسدہ کا پہلو غالب ہوگا شریعت اسے منع کردے گی، اور جہاں مصلحہ غالب ہوگی شریعت اس کا حکم دے گی اور اس کی اجازت دے گی، تو یہ بحث انہوں نے بہت تفصیلی کی ہے، اس کی مثالیں دی ہیں، اور ایک جگہ انہوں نے لکھا ہے: "معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها والزجز عن اكتساب المفاسد وأسبابها" (قرآن کے بیشتر مقاصد مصالح اوران کے اسباب کے حصول کے حکم اور مفاسد اوران کے اسباب کے ارتکاب سے اجتناب پر مشتمل ہیں) پھر لکھتے ہیں: "و الشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح فإذا سمعت الله يقول: "يأيها الذين آمنوا فتامل وصيته بعد نداءه فلا تجد إلا خيرا يحثک عليه أو شرا يزجرک عنه أو جمعا بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثا على اجتناب المفاسد وما في بعض الأحكام من المصالح حثا عن إتيان المصالح" (شریعت پوری کی پوری مصالح پر مبنی ہے۔ اس کا مقصد یا تو مفاسد کا ازالہ ہے یا مصالح کا حصول۔ جب تم اللہ تعالی کا ارشاد: اے ایمان والو! سنوتو تم اس کے خطاب کے بعد کی اس کی ہدایت پر غور کرو، تم دیکھو گے کہ وہ تمہیں کسی نہ کسی خیر ہی پر ابھار رہا ہے یا کسی نہ کسی شر سے روک رہا ہے یا اس کی ہدایت ابھارنے اور روکنے دونوں پر مشتمل ہے۔ اس نے اپنی کتاب میں

مفاسد سے اجتناب پر آمادہ کرتے ہوئے بعض ایسے احکام کی وضاحت کردی ہے جن میں مفاسد ہیں اور مصالح پر عمل کرنے کی ترغیب دیتے ہوئے بعض ان احکام کی بھی وضاحت کردی ہے جو مصالح پر مبنی ہیں) (قواعد الاحکام ۱/۱۱)۔ یہ کتاب بہت ضخیم نہیں ہے، پوری کتاب پڑھنے کی ہے، غور سے اس کو آپ پڑھیں، اسلوب بھی ایسا ہے کہ انشاء اللہ آپ آسانی کے ساتھ پڑھ اور سمجھ سکتے ہیں، لیکن ان کی ایک اور کتاب ہے جس کا ابھی رواج نہیں ہے اور وہ ابھی علمی حلقوں میں زیادہ پہنچی بھی نہیں ہے، مکتبات میں بھی عموماً نہیں ہے، شیخ ریسونی نے اپنے اس مقالہ میں جو کتاب کی شکل میں آپ تک پہنچی ہوگی، اس کا ذکر کیا ہے کہ شیخ عزالدین بن عبدالسلام کی ایک کتاب "شجرۃ المعارف والاحوال" ہے معلوم نہیں کہ یہ کتاب کہیں موجود بھی ہے یا نہیں، شاید اس وقت وہ کتاب شائع نہیں ہوئی تھی، لیکن وہ کتاب شائع ہو چکی ہے اور میں شام کے سفر میں اس کو ساتھ لایا تھا، یہ ضخیم کتاب ہے،" شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال"، پانچ سو صفحات سے زائد ہیں، یہ سمجھئے کہ مقاصد شریعت اور اسرار شریعت پر تطبیق کتاب ہے، انہوں نے گویا شریعت کے مقاصد کو احکام پر منطبق کیا ہے اور اس کی مثالیں دی ہیں، اور اس میں ایک خاص آخری حصہ مصالح کے بارے میں ہے، جس کی عبارت بہت سلیس ہے، لکھتے ہیں: اعلم أن الله سبحانه لم يشرع حكما من أحكامه إلا لمصلحة آجلة أو عاجلة تفضلا منه على عباده إذ لاحق لأحد منهم عليه ولو شرع الأحكام كلها خالية عن المصالح لكان قسطا منه وعدلا كما كان شرعها للمصالح إحساناً منه وفضلاً وقد وصف نفسه بأنه لطيف بعباده وانه بالناس لرؤف رحيم وتمنن عليهم باللطف والحكمة كما تمنن عليهم بالرافة والرحمة وأخبر انه يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر وانه بر رحيم، تواب حكيم وليس من آثار اللطف والرحمة واليسر والحكمة أن يكلف عباده

المشاق بغير فائدة عاجلة ولا آجلة لكنه دعاهم إلى كل ما يقربهم إليه من الحسنات درجات "(ص۴۵۱-۴۵۲)(جان لو کہ اللہ سبحانہ نے اپنے ہر حکم کو کسی نہ کسی دنیوی یا اخروی فائدہ ہی کے لئے مشروع کیا ہے۔ یہ اس کی طرف سے اپنے بندوں پر بطور احسان ہے، کیونکہ بندوں میں سے کسی کا اس پر کوئی حق نہیں ہے۔ اگر وہ مصالح سے خالی ہونے کی حالت میں بھی احکام کو مشروع قرار دیتا تو اس کی طرف سے عین عدل وانصاف ہوتا بالکل اسی طرح جس طرح کہ اس کی طرف سے مصالح کے لئے احکام کی مشروعیت اس کا فضل واحسان ہے۔ اللہ تعالی نے اپنی صفت یہ بیان فرمائی ہے کہ وہ اپنے بندوں پر مہربان اور لوگوں کے ساتھ نرمی اور رحم کا معاملہ کرنے والا ہے۔ اللہ تعالی نے اپنی مہربانی وحکمت کو اسی طرح بطور احسان ذکر کیا ہے جس طرح اس نے بندوں پر اپنی رحمت وعاطفت کو اپنا احسان قرار دیا ہے۔ اللہ تعالی نے لوگوں کو یہ بتایا ہے کہ وہ ان کے ساتھ آسانی چاہتا ہے، مشکل نہیں چاہتا، وہ ان پر مہربان اور رحم دل ہے، ان کی توبہ قبول کرنے والا اور حکمت والا ہے۔ یہ کوئی مہربانی، رحمت، آسانی اور حکمت کا تقاضا نہیں کہ وہ اپنے بندوں کو بغیر کسی دنیوی اور اخروی فائدہ کے پر مشقت امور کا مکلف بنائے۔ اس کے برخلاف اللہ تعالی نے انہیں ان نیکیوں اور مراتب کا حکم دیا ہے جن کے ذریعہ وہ اللہ سے قریب ہوئے ہیں) اور بہت تفصیلی عبارت ان کی ہے، ایک بات جسے خاص طریقہ سے انہوں نے "قواعد الأحکام" میں بھی بیان کی ہے اور "شجرۃ المعارف" میں بھی، اس میں انہوں نے اصولی بات کہی ہے، حضرت عمرؓ کا قول ہے: "لا یکون الرجل فقیھا حتی یعرف أھون الشرین" کہ آدمی فقیہ اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک اس کو أھون الشرین (دو برائیوں میں سے ہلکی برائی) کی معرفت نہ ہو۔ خیر، طاعت، عبادت ہر آدمی جانتا ہے۔ یہ نماز ہے، یہ روزہ ہے، یہ اچھی چیز ہے۔ اصل آزمائش فقیہ کی کب ہوتی ہے جب اس طرح کی صورت حال پیش آتی ہے کہ دو شر ہیں، ان دو شر کو دفع کرنا ہمارے لئے ممکن نہیں ہے۔ ان میں سے کسی

ایک میں ہم کو مبتلا ہونا پڑے گا، تو ہماری کوشش یہ ہونی چاہئے کہ ان میں سے جو اہون ہو اس کو اختیار کیا جائے، جس میں شر زیادہ ہو اس سے گریز کیا جائے، انہوں نے بہت ہی تفصیل سے بحث کی ہے اور ایک مثال دی ہے کہ مان لیجئے اگر کسی ملک میں یہ صورت حال بنے کہ دو شخص حکومت کے دعویدار ہیں جن کا اقتدار میں آنے کا موقع ہے، کسی تیسرے آدمی کا کوئی موقع نہیں۔ اور ان دونوں میں سے کوئی عادل نہیں ہے، کوئی اصلاح پسند نہیں ہے، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ ان میں سے ایک کا تعلق آدمی کے قتل کرنے، عزت لوٹنے وغیرہ سے ہے اور دوسرا مال چھین لیتا ہے، غصب کر لیتا ہے، ناجائز طریقہ سے مال لے لیتا ہے۔ دو ہی آدمی ہیں ایسی صورت میں ہمارا رویہ کیا ہونا چاہیے؟ کیا ہم کنارہ کش ہو جائیں؟ وہ صاف صاف لکھتے ہیں کہ اگر ہم کنارہ کش ہو گئے، ہم نے یہ کوشش نہیں کی کہ جس ظالم کا ظلم مال تک محدود ہے وہی آجائے۔ دوسرا وہ ظالم نہ آئے جس کا ظلم عزت اور جان تک جاتا ہو، اگر اس کے لئے ہم نے کوشش نہیں کی اور نتیجہ یہ ہوا کہ وہ شخص آگیا جو جان لیتا ہے اور آبرو سے کھیلتا ہے، تو ہم گناہ گار ہوں گے۔ ہم نے بڑے مفسدہ کو دور کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اس کی انہوں نے اور بھی مثالیں دی ہیں۔ اس طرح کے حالات اس وقت پوری دنیا کے ہیں۔ خود اپنے ملک میں ان حالات میں ہم سب گرفتار ہیں۔ صحیح بات یہی ہے کہ بہت سے ایسے مسائل آتے ہیں جہاں اس طرح کی صورت حال پیدا ہوتی ہے۔ اس میں ہمارا رویہ کیا ہو؟ امت کو ہم کیا رہنمائی دیں؟ ان چیزوں کو جاننے کے لئے ان حضرات کی تحریروں کو پڑھنا، مقاصد شریعت کو پڑھنا اور مدارج احکام کو پڑھنا بہت ضروری ہے۔ یہ کتاب جو میں نے آپ کو دکھائی اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ اس میں انہوں نے مصالح شریعت کا نظریہ، ان کے درجات اور احکام پر بڑی فکر انگیز بحث ہے۔ اور مسائل پر ان کی تطبیق ہے، تو اس کو حاصل کرنا اور پڑھنا ہمارے لئے مفید ہوگا۔

اس سلسلہ میں ان کی ایک کتاب اور بھی ہے جو قواعد الأحکام کا اختصار ہے، وہ بھی

شائع ہوچکی ہے، اس سے بھی آپ استفادہ کر سکتے ہیں۔

اس کے بعد ہم آگے بڑھتے ہیں تو امام ابن تیمیہ اور ابن القیم انہوں نے اس موضوع پر باضابطہ کوئی کتاب تو نہیں لکھی ہے، لیکن ان کی کتابوں کے اندر ایسی بہت سی بحثیں ملتی ہیں جن کا شریعت کے عام مقاصد اور احکام کے خاص مقاصد سے گہرا تعلق ہے، اور ان چیزوں کو پڑھنا انشاء اللہ ہمارے لئے بہت مفید ہوگا، امام ابن تیمیہ مجموعۃ الفتاوی میں لکھتے ہیں: "إن الشريعة جائت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها فإنها ترجح خير الخيرين، وشر الشرين وتحصل أعظم المصلحتين بتثبيت أدناه وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناه"۔ یعنی شریعت مصالح کی تحصیل اور اس کی تکمیل کے لئے آئی ہے اور مفاسد کو ختم کرنے یا اس کو کم کرنے کے لئے آئی ہے، چنانچہ اگر دو خیر ہیں اور دو خیر میں سے ایک ہی ہم کو مل سکتا ہے تو جو بہتر خیر ہوگا اسی کو ہم ترجیح دیں، اس تعلق سے شریعت حکم دیتی ہے۔ اور جہاں دو شر ہیں ایک ہی شر سے ہم بچ سکتے ہیں تو بڑے شر سے ہم بچنے کی کوشش کریں، اسی طرح انہوں نے اپنے فتاوی کے اندر مقاصد شریعت پر کچھ گفتگو کی ہے اور مقاصد شریعت کو انہی پانچ چیزوں پر منحصر کرنے پر بھی نقد کیا ہے۔ ان کے فتاوی کو پڑھنا چاہئے۔ اسی طرح حافظ ابن القیم کی "اعلام المؤقعین" کو پڑھنا چاہئے۔ ان میں انہوں نے بہت آگے بڑھ کر بھی کچھ مسئلہ بیان کیا ہے، وہ مسئلہ ہے کہ جو احکام غیر مدرک بالقیاس ہیں، انکی جو تعلیلیں انہوں نے کی ہیں قیاس کے مطابق ثابت کرنے کے لئے بعض جگہ ان میں بہت تکلفات پائے جاتے ہیں، لیکن بہر حال مجموعی طریقہ سے انہوں نے جو بحثیں کی ہیں، خاص طور سے معاملات وغیرہ پر انہیں ہمیں پڑھنا چاہیے اور اس میں بہت سے ایسے پہلو ہیں جن کو ہمیں نوٹ کرنا چاہیئے۔

ان دونوں کے بعد بھی اصول فقہ کی کتابوں میں ضمنی گفتگو مقاصد شریعت پر ملتی ہے۔

لیکن سب سے بڑا کام جو مقاصد شریعت پر ہوا ہے وہ علامہ شاطبی کا ہے۔ علامہ شاطبیؒ کی ''الموافقات'' اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس موضوع پر سب سے بڑی اور اہم ترین کتاب ہے، لیکن تھوڑی سی مشکل یہی ہے کہ مسائل کو پیش کرنے کا ان کا جو اسلوب ہے کہیں کہیں بہت دشوار ہو جاتا ہے، وہ کیا کہنا چاہتے ہیں بسا اوقات اس کا نکالنا مشکل ہو جاتا ہے، الحمدللہ اس دور میں لوگ اس کتاب کو پڑھنے اور سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں، مثلاً ڈاکٹر ریسونی کی کتاب ''نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي'' جو آپ کے پاس بھیجی گئی ہے، اسماعیل حسنی کی کتاب ہے ''قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي''۔ اس طرح کی کئی کتابیں آ چکی ہیں جن میں انہوں نے امام شاطبی کو پڑھنے کی کوشش کی ہے، امام شاطبی کیا کہنا چاہتے ہیں، شاطبی بسا اوقات بہت بڑے دعوے کر جاتے ہیں، لیکن دلیل ان کی بروقت نہیں دیتے۔ انہوں نے فرمایا ''إن أصول الفقه قطعية'' (بیشک اصول فقہ قطعی ہیں)، کیا مطلب ہے اصول فقہ کا، کس کو قطعی کہہ رہے ہیں، اس کی توجیہات کا موقع نہیں ہے۔

امام شاطبیؒ نے ایک خاص بات یہ لکھی ہے: شریعت کے نصوص کے تتبع کرنے سے بعض کلی چیزیں معلوم ہوتی ہیں، جو شریعت کا مقصد معلوم ہوتا ہے، تو اگرچہ اس کے بارے میں کوئی خاص نص نہیں ہے، لیکن جو ہم نے دس، بیس، پچیس آیتوں اور حدیثوں کا مطالعہ کیا اور غور کیا، ان سب کے مطالعہ سے یہ بات نکلتی ہے، یہ استقراء ہے استقراء بھی استیعابی ہونا چاہیے۔ اس کی بنیاد پر اصل قاعدہ اور کلی بات معلوم ہوتی ہے اس کو وہ قطعی کہتے ہیں، یہ حدیث ہے، یہ خبر واحد ہے، اس میں کوئی بات کہی گئی ہے، اس میں بہت سے امکانات ہیں، روایت کی صحت کے بارے میں، راوی کے فہم کے بارے میں، بات کیا کہی گئی، کیا سمجھی گئی اور کیا نقل ہوئی۔ لیکن شریعت کے بے شمار نصوص سے، اس کے مطالعہ اور غور کرنے سے جو اصل معلوم ہوتی ہے، اس اصل میں قطعیت ہے۔ اس میں اطمینان زیادہ ہوتا ہے۔ یہی بات ابن عبدالبرؒ نے امام ابوحنیفہ کے بارے میں

الاستذکار میں لکھی ہے کہ امام صاحب کے یہاں کچھ ایسے اصول تھے، کتاب وسنت کے استقراء سے انہوں نے اصول نکالے تھے چنانچہ بسا اوقات کسی روایت کے ٹکرانے کی صورت میں وہ حدیث کی تاویل کرتے تھے، اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ اصول جو بے شمار نصوص کے استقراء سے ماخوذ ہوئے ہیں، ان میں خبر واحد کے مقابلہ میں زیادہ قوت ہے، کیونکہ خبر واحد میں ظنی امکانات بہت زیادہ ہیں۔ بہر حال یہ پہلو اصول فقہ حنفی میں خاص طریقہ سے ہے، اصولیین نے اس پر کلام بھی کیا ہے، اس کا مطالعہ کریں اور اس کو دیکھیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ شاطبی کی جو رائے ہے استقراء کے تعلق سے اس کو ہم آگے بڑھ کر فقہ حنفی کے مراجع میں دیکھیں، اس نقطۂ نظر سے کہ امام صاحب کے یہاں بھی اس طرح کے اصول تھے، وہ اصول کیا تھے؟ اور فقہ حنفی میں کن اصولوں کا استعمال کیا گیا ہے؟ اسی طرح قواعد فقہیہ میں کچھ قواعد ایسے ہیں جو منصوص ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو گویا استقراء کی بنیاد پر وضع کئے گئے ہیں، ان کی بھی اہمیت غیر معمولی ہے۔ پھر قواعد فقہیہ کا اجتہاد میں اور استنباط میں کیا رول ہے، کیا ان کی بنیاد پر کسی مسئلہ کا استنباط ہو سکتا ہے؟ یہ خود بھی ایک معرکۃ الآراء مسئلہ ہے، جس پر ہمارے فقہاء گفتگو کرتے ہیں۔ بہر حال میں سمجھتا ہوں کہ شیخ عز الدین بن عبد السلام کے بعد مقاصد شریعت پر امام شاطبی کا کام سب سے وقیع ہے۔ اور اس میں تھوڑی ریاضت زیادہ ہے۔ یعنی جب تک آپ الموافقات کو کئی بار نہیں پڑھیں گے تب تک پوری طرح سمجھ نہیں پائیں گے۔ جبکہ شیخ عز الدین کی بات سمجھنا آسان ہے، لیکن محض اس بنیاد پر کہ شاطبی کے یہاں کچھ تفلسف اور تعقید پائی جاتی ہے ہم ان کی بحث کو نہ پڑھیں یہ علماء کا شیوا کبھی نہیں رہا ہے اور نہ ہونا چاہیے۔ اور انشاء اللہ اکیڈمی نے جو ذوق نوجوانوں میں پیدا کرنا چاہا ہے اس کا بھی تقاضا ہے کہ ہم گہرائی میں جانے کے عادی بنیں، محنت کرنے کے عادی ہو جائیں، سطحیت اور صحافیت سے بلند ہو کر علمی موضوعات کے لئے جو ریاضت درکار ہوتی ہے اس ریاضت کے ہم عادی بنیں تو انشاء اللہ بہت سے علمی کام جس کے آپ منتظر ہیں وہ پورے ہو سکتے ہیں۔

علامہ شاطبی کے بعد اصول فقہ کی کتابوں میں ضمنی طور پر تو بحثیں مقاصد شریعت پر ملتی ہیں، لیکن باقاعدہ کوئی بحث ہمارے اصولیین کے یہاں نہیں ملتی ہے۔کوئی نیا کام، کوئی نیا اضافہ نہیں ملتا ہے اور طویل سناٹا نظر آتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا کام مقاصد شریعت پر حجۃ اللہ البالغہ میں ضرور ہے لیکن میں نے کہا ہے کہ اس کی نوعیت دوسری ہے، وہ دوسرے انداز سے بہت ہی غیر معمولی کام ہے، دور عقلیت آنے والا تھا، اس کے لئے شاہ صاحب نے بند باندھا، گویا پورے دین کو عقل کے پیرائے میں اور استدلال کے پیرائے میں پیش کر دیا تاکہ جب دور عقلیت آئے تو ہمارے علماء کو دین کی ترجمانی میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔

ادھر انیسویں بیسویں صدی میں اس موضوع کو خاصی اہمیت حاصل ہوئی، اور علامہ طاہر بن عاشور جو تونس کے ایک بڑے عالم تھے، انہوں نے کتاب لکھی "مقاصد الشریعة الإسلامية"، یہ کتاب بہت ہی عظیم اور ضخیم ہے، انہوں نے علامہ شاطبی ہی کی طرح مقاصد شریعت کو موضوع بنایا ہے، گویا علامہ شاطبی کے کام کو آگے بڑھایا ہے اور اسی پر اکتفاء نہیں کیا ہے، انہوں نے گویا ایک طرح سے نئی تقسیم کی ہے کہ ایک مقاصد عامہ ہے، جو شریعت کے مقاصد عامہ ہیں، وہ مصالح اور معانی ہیں جو شریعت کے سارے ابواب میں یا شریعت کے اکثر ابواب میں شارع کو ملحوظ ہیں، اور ایک ہے مقاصد خاصہ جو کسی خاص باب میں شریعت کے مقاصد ہیں مثلاً باب بیع میں، باب رہن میں، باب نکاح میں کیا شریعت کے مقاصد ہیں؟ اس پر انہوں نے الگ عنوان باندھا ہے مقاصد خاصہ کا، اور تفصیلی گفتگو کی ہے۔اور پھر مقاصد جزئیہ تیسری قسم انہوں نے قائم کی ہے، جو مختلف احکام شریعت ہیں، ہر ایک حکم کی مصلحت اور اس کے مقصد پر فقہاء نے گفتگو کی ہے۔اسی کے ساتھ انہیں کے معاصر شیخ علال الفاسی بھی تونس ہی کے تھے اور غیر معمولی صاحب فکر اور صاحب علم تھے، انہوں نے بھی "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" کے نام سے کتاب لکھی، وہ کتاب بھی بہت فکر انگیز ہے، اس موضوع میں انہوں نے

غور وفکر کے لئے نئے گوشے شامل کیے ہیں، تو وہ کتاب بھی ہمارے یہاں ہونی چاہئے، ہمارے مدارس میں، ہمارے طلبا کے پاس، تا کہ وہ مطالعہ کریں، یہاں میں عرض کردوں کہ مقاصد شریعت کا موضوع بہت گہرے طور پر دو اصولوں سے مربوط ہے جو فقہاء کے یہاں مشہور ہیں، یعنی ایک تو استصلاح کی اصل جو مالکیہ کے یہاں مصالح مرسلہ کے نام سے زیادہ مشہور ہے، دوسرے استحسان جو حنفیہ کے یہاں زیادہ معروف ہے۔ ان دونوں میں بہت گہرا تعلق ہے، اس لئے اس دور میں جن لوگوں نے مصلحت پر یا مصالح مرسلہ پر لکھا ہے، انہوں نے بہت تفصیل سے اس موضوع پر بحث کی ہے۔ اس زمانہ میں کئی کتابیں اس موضوع پر آچکی ہیں، ان میں سے ایک کتاب ڈاکٹر سعید رمضان بوطی کی "ضوابط المصلحة فی الشریعة الإسلامیة" ہے، بہت ہی عمدہ کتاب ہے، اور بہت ہی تفصیلی کتاب ہے، اس میں انہوں نے مصالح کی قسمیں اور مقاصد کے درجات اور تعارض کی صورت میں ترجیح کے اصول بہت وضاحت اور تفصیل سے بیان کئے ہیں۔ ڈاکٹر مصطفیٰ زید نے بھی ایک کتاب لکھی طوفی اور مصلحت کے عنوان پر "المصلحة عند الطوفی" نجم الدین الطوفی جو اس مسئلہ میں متنازع شخصیت ہیں، ان کے نظریات اور ان کے بارے میں مزید تفصیلات انہوں نے پیش کی ہیں۔ اور بھی کئی کتابیں اس موضوع پر آئی ہیں، یا استحسان کے موضوع پر بعض چیزیں آئی ہیں، ان سب کا گہرا تعلق مقاصد شریعت سے ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ آپ واقف ہیں کہ "المعهد العالمی للفکر الإسلامی" نے آج مقاصد شریعت کو موضوع بنا کر جو کتابیں اپنے یہاں سے شائع کی ہیں ان میں سے بعض آپ کے پاس بھیجی گئیں وہ کتابیں بھی کافی فکر انگیز اور حوصلہ افزا ہیں، ان کو آپ نے پڑھا ہوگا، ان پر گفتگو اور تبصرے بھی آپ کریں گے لیکن انہوں نے بہر حال ایک خاص کوشش کی ہے۔ اور ان کی کاوش تو یہ ہے کہ مقاصد شریعت کا موضوع مستقل ایک الگ فن بن جائے۔ یہ اصول فقہ کا ایک حصہ اور جز نہ رہے، بلکہ مستقل فن بن جائے، اور اس کے دائرے کو

انہوں نے کافی وسیع کیا ہے اور اس دائرے کے اندر محض احکام عملیہ ہی نہیں، پوری شریعت کو لانے کی کوشش وہ حضرات کررہے ہیں۔ امام غزالیؒ نے جو پانچ قسموں میں مقاصد شریعت کی تقسیم کی ہے، بعض معاصر مصنفین کی رائے یہ ہے کہ موجودہ دور اور حالات کے اعتبار سے اگر ہم ایک نئی تقسیم کرتے ہیں ایسی جس میں ان مقاصد کی معنویت اور ان کی افادیت زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے لوگوں کے سامنے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ انتہائی مفید کام ہے، جس طرح خود فقہ اسلامی کی نئی تبویب و تقسیم بعض لوگوں نے کی ہے، شیخ مصطفیٰ زرقاء نے اپنی کتاب "المدخل الفقهي العام" میں جدید عصری قوانین اور قانونی نظریات کی روشنی میں فقہ اسلامی کی نئی تبویب وتقسیم کی ہے، تو اگر اسی انداز سے مقاصد شریعت کی بھی ہم تقسیم کرتے ہیں، مثلاً ایک یہ ہے کہ "مقاصد الشريعة في الحياة الفردية" یعنی انفرادی زندگی میں کیا شریعت کے مقاصد ہیں؟ کس کس طرح کی آزادیاں، کس کس طرح کی پابندیاں شریعت کو مطلوب ہیں؟ پھر مناکحات میں یا نظام الأسرة میں یعنی خاندانی نظام میں شریعت کے مقاصد کیا ہیں؟ ایک فیملی، ایک گھر بہت اہم یونٹ ہے، اس کو مستقل موضوع اس دور میں بنایا گیا ہے، تو اس تعلق سے شریعت کے مقاصد کیا ہیں؟ وہ کس طرح سے تشکیل کرنا چاہتی ہے فیملی کی، نکاح، طلاق اور جتنے مسائل ہیں اس کے متعلق، اس کو ہم الگ کرلیں۔ اور معاملات کے باب میں شریعت کے مقاصد کیا ہیں؟ بین الاقوامی تعلقات کے باب میں شریعت کے مقاصد کیا ہیں؟ اور بنیادی اصول کیا ہیں؟ تو میں سمجھتا ہوں کہ اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔ اگر نئے زمانے میں مقاصد شریعت کی تفہیم کو آسان بنانے کے لئے اور زیادہ قابل قبول بنانے کے لئے ہم اس زمانے کے حالات کے اعتبار سے کوئی نئی تقسیم اس طرح کی کرتے ہیں، اس کا کوئی ٹکراؤ مقاصد خمسہ سے نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ شریعت کا کوئی حکم آپ لائیں گے وہ جو پانچ مقاصد امام غزالی نے بیان کیے ہیں کسی نہ کسی میں وہ فٹ ہو جائے گا۔ اس سے باہر کوئی چیز پیش کرنا مشکل ہے۔ لیکن اس میں کوئی

حرج کی بات نہیں ہے کہ دورِ حاضر کے تقاضوں کے اعتبار سے اور موجودہ حالات کے اعتبار سے ان مقاصد کی ہم نئی تقسیم کریں، جو لوگوں کے لئے قابل فہم ہو جائے، جس سے اسلام کی ترجمانی بہتر انداز سے ہو سکے، یہ ایک مفید کام ہوگا، اس کی کوششیں ہو رہی ہیں۔

اس محاضرہ اور مناقشہ کا مقصد بھی یہی ہے کہ کچھ نئے پہلو غور وفکر کے ہمارے سامنے آئیں۔ **وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين۔**

کچھ محاضرہ سے متعلق:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

جیسا کہ مولانا عتیق احمد صاحب نے اپنے محاضرہ میں تقسیم فرمائی، اسرار شریعت اور مقاصد شریعت یہ دونوں موضوع ایک دوسرے سے بہت مربوط بھی ہیں لیکن اپنی تفصیلات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف بھی ہیں، آئندہ محاضرات میں جب ہم اس پر گفتگو کریں تو اس فرق کو ملحوظ رکھیں۔ اسرار شریعت پر امام غزالیؒ کی "**إحياء علوم الدين**" اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی "**حجة الله البالغة**"، عز الدین بن عبد السلام کی "**قواعد الأحكام في مصالح الأنام**" جس میں انہوں نے مقاصد ومصالح کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا کر بیان فرمایا اور دوسری کتابوں کا ذکر آپ نے سنا۔ یوں تو اسرار وحکم پر بہت سے لوگوں نے لکھا ہے لیکن حضرت امام غزالیؒ اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ ان دونوں کی خصوصیت مجھے یہ محسوس ہوتی ہے کہ انہوں نے پورے اسلامی نظام کو مربوط طریقہ پر حکمت ومصلحت کے تناظر میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے، یعنی صرف جزوی طور پر احکام کے مصالح نہیں بلکہ ایک پورا نظام اسلام اور پوری زندگی کا ایک سسٹم پیش کیا ہے جو ایک دوسرے سے مربوط ہے اور مکمل طور پر فطرت اور تقاضۂ حکمت ومصلحت کے مطابق ہے۔ انہوں نے ایک نیا اسلوب اور ایک نیا انداز دیا ہے جس سے عقلی طور پر دین کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ آپ نے علامہ شاطبیؒ کے

بارے میں سنا کہ مقاصد پر جہاں امام الحرمین سے کام شروع ہوا اور علامہ شاطبیؒ کا جو اس میں مقام ہے، وہ واضح ہے لیکن تقعید (قاعدہ سازی) کا جو کام ہے، مقصد کے سلسلے میں قاعدہ سازی کا اور ضابطہ بندی کا جو کام ہے، قواعد کے مقرر کرنے، مختلف مقاصد میں ترجیحات، کس مقصد کو کس مقصد پر ترجیح ہوگی، اور اس کی درجہ بندی اس کی جتنی واضح شکل علامہ شاطبی کے یہاں ملتی ہے اتنی وضاحت اس سے پہلے کسی مصنفین کے یہاں نہیں ملتی، اب چونکہ وہ متکلم بھی تھے اور فقیہ بھی اس لئے ان کی گفتگو میں بسا اوقات بلکہ بہت سی جگہ جیسا کہ مولانا نے فرمایا تفلسف اور اغلاق کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ اور مولانا نے جیسا کہ ذکر فرمایا: علامہ ابن القیم کی "اعلام الموقعین" اسرار پر بڑی اہم کتاب ہے۔ لیکن ایک بات ضرور قابل ذکر ہے کہ فقہاء احناف نے جن احکام کو خلاف قیاس قرار دیا ہے، علامہ ابن القیم کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ احناف اس کو خلاف عقل و مصلحت کہتے ہیں اور یہ فرض کر کے انہوں نے ایک طویل بحث کی اور مختلف احکام کے مصالح بیان کئے۔ حالانکہ آپ جانتے ہیں کہ کسی حکم کا خلاف قیاس ہونا اور ہے اور خلاف عقل و مصلحت ہونا اور ہے، خلاف قیاس کا مطلب یہ ہے کہ اس واقعہ کا حکم اس واقعہ کی نظیر سے مختلف ہو، لیکن یہ اختلاف یقیناً کسی مصلحت کی بنیاد پر اور کسی دوسری حکمت کی بنیاد پر ہوگا۔ بد قسمتی سے بعد میں بھی بہت سے اہل علم نے علامہ ابن القیم کی بات کو اس طرح پیش کیا کہ گویا احناف شریعت کے بہت سے احکام کو خلاف عقل و مصلحت کہتے ہیں۔ اس پہلو پر بھی ہماری ضرور نگاہ ہونی چاہئے۔ اسی طرح مولانا نے ایک بہت بنیادی بات اٹھائی ہے، ہم نے بھی "خیر مقدمی کلمات" میں اس کی طرف کچھ اشارہ کیا تھا، وہ یہ کہ علامہ شاطبی کے یہاں استقراء سے جو ثابت ہونی والی باتیں ہیں ان کو بھی بعض دفعہ وہ قطعیات میں شمار کرتے ہیں۔ اور خود مقاصد کے معتبر ہونے میں انہوں نے یہی بات پیش کی ہے کہ شریعت کے تتبع اور استقراء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے، تو دین کے جو اصول مسلمہ اور ثابتہ ہیں اس کی خاص اہمیت

ہوتی ہے، جہاں تک میرے ذہن میں آتا ہے کہ میں نے کہیں یہ عبارت نقل بھی کی ہے، فقہاء مالکیہ میں علامہ ابن العربی نے اور فقہاء حنفیہ میں علامہ کرخی نے اس کو صراحتاً نقل کیا ہے کہ اگر کوئی خبر واحد دین کے اصول ثابتہ اور اصول مسلمہ کے خلاف ہو تو اس میں تاویل کی جائے گی، وہ نص مؤول ہوگی، ظاہر ہے کہ کوئی نص مہمل نہیں ہوسکتی، اس میں اہمال نہیں ہوسکتا، وہ معطل نہیں ہوسکتی، لیکن وہ نص مؤول ہوگی، جیسا کہ امام صاحبؒ مس ذکر (عضو تناسل کو چھونے)، مس مرأۃ (عورت کو چھونے) مختلف مسائل میں ایسی نصوص کو ترجیح دیتے ہیں جو اصول ثابتہ سے ہم آہنگ اور اس سے موافقت رکھتی ہوں، یہ دین کی ایک دلیل قطعی کی تائید کی بنیاد پر اور اس کے مؤید ہونے کی بنیاد پر ایک نص کو دوسرے نص پر ترجیح دینا ہے۔

مولانا نے ایک بنیادی بات اٹھائی ہے کہ ہر زمانہ کے حالات کے لحاظ سے مقاصد کی تقسیم ہونی چاہیے، ظاہر ہے کہ جن فقہاء نے مقاصد خمسہ میں اس کی تقسیم کی ہے وہ بھی کوئی عقلی نہیں بلکہ استقرائی ہے۔ اس میں اضافہ ہوسکتا ہے، ایک رجحان اس میں یہ بھی ہے کہ جو تقسیم امام الحرمین اور امام غزالی وغیرہ نے کی ہے اس کے مفہوم میں توسیع کی جائے، جیسے شیخ ابوزہرہ نے حفظ نفس، جس سے عام معنی حفظ جان لیا جاتا ہے اس میں وسعت پیدا کی، وہ کہتے ہیں کہ کرامت نفس کا تحفظ بھی حفظ نفس میں داخل ہے، حریت رائے بھی اس میں داخل ہے اور ایک شخص کا جرم سے بری ہونا جب تک کہ اس کا جرم ثابت نہ ہو یہ بھی حفظ نفس میں داخل ہے، اور کسی آدمی پر اتہام اور قذف کا ممنوع ہونا یہ بھی حفظ نفس میں داخل ہے، تو یہ دونوں پہلو ہیں، یا تو مقاصد کی بھی توسیع کی جائے اور جو مقاصد مذکور ہیں اپنے زمانہ اور اپنے عہد کے اعتبار سے اس کی تطبیق میں اور اس کے دائرہ کو متعین کرنے میں بھی توسیع کی جاسکتی ہے۔

ہم نے بھی حضرت عمرؓ کا وہ قول کبھی پڑھا تھا، لیکن یاد نہیں تھا، مولانا نے برمحل اس کو نقل

کیا، واقعی آب زر سے لکھنے کے قابل ہے: "لا یکون الرجل فقیھا حتی یعرف أھون الشرین" امام صاحبؒ کا بھی قول میں نے پڑھا ہے کہ شر کو جاننا اور اس میں ترجیحات متعین کرنا یہ اصل تفقہ ہے، میں سمجھتا ہوں کہ یہ ایک اہم نکتہ ہمارے سامنے آیا ہے اور اس سے آئندہ کی نشستوں میں ہمارے لئے غور وفکر کی سمتیں متعین ہوتی ہیں۔

سوالات وجوابات

مقاصد سے استفادہ

مولانا مصطفیٰ عبدالقدوس صاحب:

پہلی بات یہ ہے کہ چونکہ مقاصد شریعت پر گفتگو ہورہی ہے اور مقاصد شریعت کے اندر اصل قرآن مجید ہے اور ہمارے مفسرین کرام جو قرآن مجید کی تفسیر بیان کرتے ہیں، میں یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ کیا کوئی ایسے مفسر گزرے ہیں جنھوں نے خاص طور سے مقاصد شریعت کو بیان کرنے کا اہتمام کیا ہو، اس لئے کہ ابھی ہم نے بذریعہ سی ڈی جو محاضرہ سنا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آیات احکام ہی کی تعلیل نہیں، بلکہ جتنے امور شرعیہ ہیں سب کی تعلیل ہونی چاہئے، تاکہ مخاطبین کو احکام کے سلسلہ میں اطمینان حاصل ہو اور اس پر وہ قانع ہوسکیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ابھی جو گفتگو چل رہی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کرام کو خاص طور پر مقاصد شریعت سے واقفیت ہونی چاہئے، اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ اور الحمد للہ ہمارے فقہاء کرام نے اس کا اہتمام بھی کیا ہے، اور اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا بلکہ جن لوگوں نے کتابوں کا مطالعہ کیا ہے ان کو معلوم ہوگا کہ فقہاء حنفیہ نے اپنے فتاوی میں خاص طور سے اس کا اہتمام کیا ہے، دوسرے الفاظ میں یوں کہئے کہ انہوں نے جو بھی حکم بیان کیا ہے تو اس

کی نقلی دلیل پیش کرنے کے بعد عقلی دلیل بھی پیش کی ہے، عقلی دلیل پیش کرنا دراصل یہی تو ہے کہ سامنے والا مطمئن ہو جائے کہ ایسا ہونا چاہئے، میرا خیال ہے کہ فقہاء کرام کے ساتھ ساتھ داعیان کو بھی شامل کرلیا جائے کہ ان کو بھی مقاصد شریعت سے واقف ہونا بے حد ضروری ہے، قرآن مجید کے اندر بھی کہا گیا ہے: "ادع إلى سبيل ربک بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" کہ سامنے والوں کو جن کو دعوت دی جارہی ہے ان کو کیسے مطمئن کیا جائے گا؟ وہاں اعتراضات بہت سامنے آتے ہیں، عقلی اعتبار سے ان کو کیسے مطمئن کریں گے؟

تیسری بات یہ ہے کہ یہاں یہ بات چل رہی ہے کہ دین واحکام کی ہم ایسی ترجمانی کریں کہ سامنے والا عقلی اعتبار سے بھی، مصلحت کے اعتبار سے بھی، گویا ہر اعتبار سے وہ حتی الامکان مطمئن ہو جائے، اس سلسلہ میں مولانا عتیق احمد صاحب نے بعض واقعات بھی نقل کئے ہیں کہ مخاطبین نے عقلی اعتبار سے اعتراض کیا، پھر اس کے جوابات دیئے گئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جب تعلیم میں ارتقاء ہوگا تو کسی بھی حکم کو ماننے کے لئے وہ عقلی اعتبار سے مطالبہ کریں گے، اس کا کیا حل ہے؟ زمانہ یہ کہہ رہا ہے، آپ یہ کہہ رہے ہیں، ہم اس چیز کو کیسے قبول کریں گے؟ اس کے لئے تو تعلیل ضروری ہوگی، بہر حال اس میں ایک بات ذہن میں آتی ہے کہ میڈیکل سائنس کے اعتبار سے طبی فوائد کے نقطہ نظر سے احکام کا جائزہ لیا جائے، بعض لوگوں نے اس پر کام بھی کیا ہے، مثلاً حیدر آباد کے ایک پروفیسر کی کتاب "اسلام اور میڈیکل سائنس" کے نام سے پانچ جلدوں میں آئی ہے، اس میں انہوں نے میڈیکل سائنس کے اعتبار سے احکام کا جائزہ لیا ہے کہ فلاں حکم دیا گیا ہے تو میڈیکل سائنس کے اعتبار سے اس میں کیا فائدہ ہے، اور کیا نقصان ہے؟ لہذا مناسب ہو تو اس کو بھی مقاصد کے اندر شامل کیا جاسکتا ہے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ الفاظ، مقاصد کے بھی آئے ہیں اسرار کے بھی اور علل کے بھی

آ ئے ہیں، اور ہم نے جس کتاب کا مطالعہ کیا ہے، اس میں ایک جگہ تحریر ہے کہ یہ سب الفاظ مترادف ہیں، بات ایک ہی ہے، لیکن محسوس یہ ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہونا چاہئے، جیسا کہ مولانا خالدسیف اللہ رحمانی صاحب نے اس کی طرف اشارہ کیا، کہ اس کی تقسیم ہونی چاہئے اور اس میں تنوع ہونا چاہئے، انہوں نے فرمایا کہ مقاصد اور اسرار دونوں الگ الگ شی ہیں۔ میری رائے یہ ہے کہ اس کی تین تقسیم ہونی چاہئے: مقاصد الگ، اسرار الگ اور علل الگ۔ علل کو دوسرے الفاظ میں جس میں فقہاء زیادہ گفتگو کرتے ہیں قیاس کہتے ہیں، کسی علت کو وہ نکالتے ہیں اس کے بعد منصوص مسائل سے اس کو نکال کر غیر منصوص مسائل میں اس کو جاری کرتے ہیں۔ اسرار تو رموز ہیں، حکمتیں ہیں، جیسے حجۃ اللہ البالغہ ہے، احیاء علوم الدین وغیرہ کتابیں ہیں، اور مقاصد جو ہے کہ شریعت جو حکم دے رہی ہے اس سے اللہ تعالی کا کیا مقصد ہے؟ کیوں حکم دے رہا ہے؟ قرآن کریم میں فرمایا گیا: ''وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون'' اس آیت میں اللہ تعالی نے انسان اور جنات کی تخلیق کا مقصد بیان کیا، تو مقاصد میں ایسی چیزیں آنی چاہئے۔

پانچویں بات اس سلسلہ میں یہ ہے کہ ابھی آپ نے جیسا کہ ''خصائص الشريعة الإسلامية'' کے عنوان سے محاضرہ سنا ہے، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے تعلیل کو عام کیا ، یعنی گویا کہ فقہاء کرام جو قیاس کرتے ہیں وہ بھی تعلیل کے دائرہ میں ہے اور احکام سے ہٹ کر دوسرے امور بھی تعلیل کے دائرہ میں ہیں، گویا دوسرے الفاظ میں شاید یہ کہنا چاہتے ہیں کہ فقہاء کرام نے قیاس کو احکام تک محدود کر دیا ہے، ایسا نہیں، بلکہ قیاس کا دائرہ وسیع ہے، احکام سے ذرا آگے چل کر دوسرے امور میں جو تعلیل بیان کی جائے اس کو بھی قیاس کہا جا سکتا ہے۔

اس سلسلہ میں یہ کہنا ہے کہ جو الفاظ اصطلاح کا دامن تھام لیں تو مناسب یہ ہے کہ ان کو وہیں باقی رکھا جائے، ورنہ بعد میں چل کر غلط فہمی ہو جاتی ہے، فقہاء جس مقصد کے لئے قیاس کو

استعمال کرتے ہیں اس کو اسی مقصد میں استعمال کیا جائے، اور اس کی دوسری تعبیر استعمال کی جائے، یہ ہوسکتا ہے۔

جواب:

میں سمجھتا ہوں کہ آپ کے ذہن میں کچھ سوالات پیدا ہوئے، کچھ وضاحتیں آپ نے چاہیں۔ یہ اس بات کی علامت ہے کہ آپ نے محاضرہ میں دلچسپی لی، چیزوں کو غور سے سنا اور جو ورکشاپ کا اصل مقصد ہے کہ آپس میں آراء کا تبادلہ ہو، ایک دوسرے کی رائے کو ہم سنیں اور غور کریں۔ اور جو موضوع زیر بحث ہے اس کے پہلوؤں کو ہم روشن کرنے کی کوشش کریں۔ انشاء اللہ ہمارے آپس کے اس تبادلۂ خیال سے یہ مقصد حاصل ہوگا۔ اس وقت جن حضرات نے اظہار خیال کیا ہے، بعض نے بعض گوشوں کی طرف اشارہ کیا ہے، بعض نے کچھ سوالات کھڑے کئے ہیں، مولانا مصطفیٰ عبدالقدوس صاحب نے پوچھا ہے کہ قرآن کریم کی تفسیروں میں کس مفسر نے اس موضوع پر زور دیا ہے اور خاص گفتگو کی ہے؟ میں سمجھتا ہوں کہ مصطفیٰ عبدالقدوس صاحب خود ایک عالم دین اور صاحب نظر ہیں، اور جو تفسیریں متداول اور مروج ہیں ان تفسیروں میں (میں نے صبح گفتگو میں اشارہ بھی کیا تھا) جہاں تک آیات احکام کی بات ہے جن حضرات نے آیات احکام پر خاص زور دیا ہے ان کے یہاں یہ بحث اچھی خاصی ملتی ہے۔ اسی طرح امام رازی خاص طور سے محض آیات احکام ہی نہیں بلکہ تمام نظام شریعت کے بارے میں آیتوں کے تعلق سے اسرار کو بھی واضح کرتے ہیں۔ اور سوالات کے جوابات بھی دیا کرتے ہیں۔ پھر اس زمانہ میں بہت سی نئی تفسیریں بھی آرہی ہیں، ''تفسیر المنار''، ''تفسیر المراغی'' اور دوسری تفسیریں ہیں جن میں شبہات کے جوابات دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ ہمارے بزرگوں میں حضرت تھانویؒ کی تفسیر ''بیان القرآن'' اس سلسلہ میں بہت ہی فائق ہے۔ علماء کے پڑھنے کی چیز ہے۔ اور حضرت مفتی شفیع صاحبؒ کی ''معارف القرآن'' بھی، اس میں بسا اوقات اس طرح کی

چیزوں پر تحقیق کی جاتی ہے۔

ایک بات انہوں نے یہ بھی کہی کہ فقہاء کے ساتھ داعیوں کو بھی اسرار شریعت اور مقاصد شریعت سے واقف ہونا چاہئے۔ تو یہ بالکل صحیح بات ہے۔ اسلام کی دعوت پیش کرنے کے لئے اور اسلام کی ترجمانی کے لئے اسرار شریعت اور مقاصد شریعت سے واقفیت بہت معاون ہوگی۔ اگر ایک داعی ان اسرار ورموز سے واقف ہو۔

انہوں نے تیسری بات یہ کہی تھی کہ میڈیکل سائنس کے ذریعہ محرمات اشیاء کے نقصانات پیش کئے جائیں اور اس کے بارے میں گفتگو کی جائے تو یہ بھی ایک مفید کام ہوگا۔ تو وہ کام تو الحمد للہ ہو رہا ہے۔ ہم کو پورا یقین ہے بلکہ ہر مومن کو پورا یقین ہے کہ اللہ تعالی نے خبائث کو حرام قرار دیا اور طیبات کو حلال قرار دیا ہے، جن چیزوں میں صحت کے اعتبار سے، نفسیات کے اعتبار سے اور انجام کے اعتبار سے مضرت ہے انہی چیزوں کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔ اور یہ بات ثابت ہو رہی ہے جس طرح ترقی ہو رہی ہے، کہ جن چیزوں کو شریعت نے حرام قرار دیا ان میں اتنے نقصانات ہیں کہ پہلے اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اگر ہم یہ کہیں گے کہ فلاں وجہ سے لحم خنزیر حرام ہے تو اصل تو حرمت کی علت اللہ کا حکم ہے۔ قرآن پاک نے منع کر دیا۔ یہ ہمارے لئے کافی ہے، مسلمانوں کو خاص طور سے یہی ذہن بنانا چاہئے کہ اصل تو اطاعت ہے۔ اگر چہ ہم اس کی علت وحکمت کو نہیں جانتے ہوں۔ اگر میڈیکل سائنس کے لوگ پوری کتابیں لکھ ڈالیں اور پوری تحقیق کر ڈالیں کہ لحم خنزیر میں اتنے فوائد ہیں تب بھی ہمارے نزدیک جو کراہت ہے، جو نفرت ہے لحم خنزیر سے اس میں کوئی اثر نہیں پڑنا چاہئے۔ لیکن میں یہ سمجھتا ہوں کہ علمی دنیا میں اس کی تحقیقات آگے بڑھیں گی انشاء اللہ۔ اور دن بدن وہ چیزیں جن کو شریعت نے حلال قرار دیا ہے ان کے فوائد اور جن چیزوں کو حرام قرار دیا ہے ان کے نقصانات روشن ہوتے چلے جائیں گے۔

ایک گفتگو یہ بھی ان حضرات نے کی ہے اور واقعۃً ہونی بھی چاہئے کہ مقاصد، اسرار اور علل تینوں چیزوں کو باہم گڈ مڈ کیا جاتا ہے۔ اس مقالہ میں جس کا ذکر ہے، سب کو باہم ایک کیا گیا۔ حالانکہ ان کے درمیان فرق ہونا چاہئے۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ سب موضوعات تو ابھی آپ کے سامنے آئیں گے۔ یہ گویا ایک تمہیدی نشست تھی جس میں آپ نے ان کاموں کا ایک اجمالی تعارف سنا۔ لیکن جو سوالات ہیں بہت بنیادی قسم کے، جن پر آپ کو غور کرنا ہے، ان میں یہ سوال بھی ہے، کہ اس کی درجہ بندی کس طرح آپ کریں گے؟ کیا حد بندی ہوسکتی ہے؟ ان موضوعات پر آپ کو غور بھی کرنا ہے۔

ایک بات ڈاکٹر علوانی صاحب کے محاضرہ کے تعلق سے آئی ہے۔ جس میں انہوں نے فرمایا ہے اور ان حضرات کا احساس بھی ہے، تو جہاں تک میں نے سنا انہوں نے تعبد کا انکار نہیں کیا، کہ تعبد سرے سے نہیں ہے۔ یہ انہوں نے کہا ہے کہ تعبد کا دائرہ محدود ہے۔ ویسے ہر حکم شریعت کو ماننا تعبد ہے۔ ان کا کہنا یہی ہے کہ شریعت کے سارے احکام یا بیشتر احکام میں علل ہیں۔ حکمتیں ہیں۔ جن کی شناخت ہوسکتی ہے۔ بلکہ ہورہی ہے، تو باقی ان کا جو پورا محاضرہ تھا تو مجھے خود ان سے گفتگو کرنی تھی اگر وہ خود ہوتے اور مناقشہ کرتا۔ لیکن وہ موجود نہیں ہیں اور وقت بھی تنگ ہے، اس لئے میں مزید اس پر گفتگو نہیں کروں گا۔

مقاصد اور اسرار میں فرق:

مولانا سعید الرحمٰن فاروقی:

ایک بات یہ کہ مقاصد شریعت اور اسرار شریعت کے درمیان فرق ہے، جو ہمارے ذہن میں ہے کہ فرق ہونا چاہئے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ''حجۃ اللہ البالغۃ'' میں جو اسرار وحکم بیان فرمائے ہیں وہ حکمتیں اور علتیں ہیں۔ اور جہاں شریعت کے مقاصد بیان کئے گئے ہیں وہاں پر شریعت کی روح ایک مسئلہ میں کیا ہے وہ بنیادی طور پر جو قانون شریعت انہوں نے وضع کئے

ہیں، اس قانون کے اندر وہ کون سی چیز ہے، تمام نصوص کو سامنے رکھتے ہوئے کہ اس بنیاد پر دوسرے مسائل کا اس پر انطباق اور تطبیق ہو سکے؟ لہٰذا اس نقطہ نظر سے اسرار شریعت اور مقاصد شریعت دو طرح کی باتیں ہیں۔

مقاصد شریعت-ایک مستقل فن کیوں:

ہمارے علماء وفقہاء نے اصول فقہ کے ضمن میں مقاصد کو مختلف انداز سے بیان فرمایا ہے، مصالح مرسلہ کی شکل میں، استحسان کی شکل میں، سد ذرائع کے طریقہ سے یا دوسرے قواعد و ضوابط کے طریقہ سے۔تو ان مقاصد شریعت کو مستقل فن اور مستقل موضوع بنانے کی کیا ضرورت پیش آئی کہ اسے ایک فن بنایا جائے؟ جہاں تک میں سمجھتا ہوں علماء نے مستقلاً مقاصد شریعت کے تعلق سے بحث تو کی ہے، علامہ شاطبیؒ نے الموافقات کی دوسری جلد میں اس پر مکمل طور پر بحث کی ہے۔اور ظاہر ہے ان کی جو کتاب ہے، ان کا جو انداز ہے، ان کا جو اسلوب ہے وہ ہم سب پر واضح ہے۔لیکن اس کو ایک مستقل فن دیا گیا مجھے معلوم نہیں ہے۔ یہاں یہ میں ضروری سمجھتا ہوں کہ مقاصد شریعت کو پورے طور پر سمجھنا چاہئے، اس کی تمام حدود کو سمجھنا چاہئے۔اور آج کے دور میں جو نئے مسائل پیدا ہو رہے ہیں، ان میں تطبیق کی شکلیں سوچنی چاہئے۔

مقاصد جاننے کا مقصد بظاہر جو میں نے سمجھا ہے وہ دو ہے: ایک تو اجتہادی مسائل کا زیادہ سے زیادہ استخراج واستنباط کیا جاسکے اور دوسرے دعوت وتبلیغ پر کام کرنے والوں کے لئے احکام دوسرے کو سمجھانا آسان ہو سکے، افہام وتفہیم کا کام ہو سکے۔ اس میں بطور خاص یہ بات ذہن میں رہے کہ موجودہ مسائل کے استخراج اور استنباط کے لئے تو ماشاء اللہ اسلامک فقہ اکیڈمی کام کر رہی ہے۔اور اس کے مسائل کا استخراج اور استنباط تو مستقل ہو ہی رہا ہے، اور اس طرح کے بہت سارے لوگ اس کام کو کر رہے ہیں۔خود اس کو اسرار وحکم میں لایا جائے تو وہ بھی ماشاء اللہ ایک موضوع الگ ہے، وہ کام بھی کافی ہوا ہے۔اس کے لئے کوئی اور خاص بات پیش

نظر ہو مثلاً دعوت اسلام کو عام کرنا اور اس کے افہام و تفہیم کا کام کرنا تو اس میں تو سب سے زیادہ ضروری میرے حساب سے یہ ہے کہ کیا عقل کی کوئی بندش ہے؟ اور احکام اسلام کے کسی ضابطہ کے تحت لوگوں کی عقل کو روکا جائے کہ اس کے مطابق ہم کام کریں گے؟ مثلاً مولانا عتیق صاحب نے دو باتیں فرمائیں: ایک تو حضرت قاضی صاحبؒ کے کفاءت کے مسئلہ کا ترجمہ میچنگ سے۔ اور دوسرے پاکستان کے واقعہ کی طرف اشارہ ہے۔ مگر موجودہ دور میں اس پر جو اعتراض ہمارے سامنے پیدا ہوگا اس کا جواب ہمیں دینا چاہئے۔ میچنگ تو ہم اپنے لوگوں کو سمجھا دیں گے، مسلمانوں کو، ان کے لئے مشکل بھی نہیں ہے، بہت سارے مسلمان بغیر سمجھے مان جائیں گے۔ مگر جو غیر مسلم ہیں، جن کو ہمیں اسلام پیش کرنا ہے وہ تو اپنی عقل سے تولیں گے، جب وہ اپنی عقل سے تولیں گے تو ہم میچنگ ان کو نہیں سمجھا پائیں گے۔ یہ ہم ان کو نہیں سمجھا سکتے، پھر اس کا حل کیا ہو سکتا ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ مولانا نے پاکستان کا واقعہ فرمایا۔ اس کا تعلق کفالت سے ہے، مگر اب صورت حال اس کے برعکس ہے، اب تو لڑکیاں مردوں کی کفالت کرتی ہیں، لڑکیوں کو مردوں کی کفالت کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا آپ جو یہ دلیل پیش کرتے ہیں وہ غلط ہے، اسلام کی بنیادی بات ہم نہیں مانتے، ایک غیر مسلم قوم کو سمجھانا ہے تو مشکل ہے، اس کو ہی بدل دیجئے، لڑکیوں کو پڑھائیے، اعلیٰ تعلیم دیجئے، وہ سیکھیں، پڑھیں اور سب کا خرچ برداشت کریں، تو جواب عقلی طور پر ابھی شیخ نے سی ڈی میں فرمایا کہ کوئی امر تعبدی ہے ہی نہیں...... سبحان اللہ ٹھیک ہے، سب عقلی ہے، عقلیات سے بحث کر کے کوئی جیت ہی نہیں سکتا، جب تک کہ عقل کی بندش نہ کی جائے۔ اس سلسلہ میں میں چاہتا ہوں کہ اگر کوئی مفید بات میرے سامنے آجائے تو مشکور ہوں گا۔

جواب:

مولانا سعید الرحمٰن صاحب کی گفتگو میں بھی مقاصد اور اسرار میں فرق کی بات بتائی گئی۔

ہے۔ یہ بات اپنی جگہ پر واضح ہے کہ مقاصد و اسرار کا جو لفظ ہے کبھی مترادف طور پر استعمال ہوتا ہے۔ مقاصد کو بھی اسرار کے معنی میں بول دیا جاتا ہے۔ لیکن اب جو چیزیں لکھی جارہی ہیں، ان میں اور جو چیزیں استعمال ہورہی ہیں ان میں اسرار کا لفظ عام طریقہ پر پورے دین کے جو رموز ہیں، جو حکمتیں ہیں، جن سے آپ لوگوں کو احکام کے بارے میں مطمئن کرسکتے ہیں ان کے لئے بولا جاتا ہے۔ اور لفظ مقاصد کا ایک خاص مفہوم ہے۔ اور محدود ہے۔ اسی کے لئے اس کا استعمال ہوا کرتا ہے۔ تو بہر حال اصطلاحات کے استعمال میں کبھی اس طرح گڈمڈ ہوجایا کرتا ہے۔ ویسے اس کی کوئی واضح تحدید اور حد فاصل قائم نہیں ہوسکی ہے کہ ایک کا استعمال دوسرے کی جگہ نہ ہو، اور شاید آسانی کے ساتھ ایسا ہو بھی نہ سکے۔

ایک بات مولانا سعید الرحمٰن صاحب نے بہت اچھی فرمائی ہے کہ کیا فن مقاصد ومصالح کو اصول فقہ سے الگ مستقل فن قرار دینا مناسب بات ہے؟ اس کے کیا دوررس اثرات پڑسکتے ہیں؟ اور اب تک یہ گویا فن اصول فقہ کا ضمنی شعبہ تھا۔ میں یہ بات واضح کردوں کہ اصل میں رسول اللہ ﷺ نے مسائل بیان کرنے کے تعلق سے حضرت معاذؓ کو حکم دیا، بہت مشہور حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو آپ ﷺ نے ان سے پوچھا کہ کیسے فیصلہ کروگے؟ انہوں نے کہا: کتاب اللہ سے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر اس میں نہ ملے؟ انہوں نے کہا کہ آپ کی حدیث سے۔ اگر اس میں بھی نہ ملے تو؟ حضرت معاذؓ نے فرمایا: "اجتهد برأيي" آپ نے گویا اجتہاد کی بات فرمائی، یہ اجتہاد قیاس سے کہیں بڑھ کر ہے، اس پر تو ہمیں محسوس کرنا چاہئے کہ جو اصولی قیاس ہے، جس کی ایک مخصوص حد بندی ہے اور جس کا مخصوص دائرہ ہے اس سے کہیں وسیع مفہوم میں اجتہاد ہے۔ اور اجتہاد ان مسائل میں بھی ہوتا ہے، جن میں کئی نصوص ہوں جو باہم متعارض نظر آتے ہوں، یا ایک نص ہو یا ایک حدیث ہو، لیکن اس میں کئی دلالت کا احتمال ہو۔ اور اس سے آگے بڑھ کر قیاس کا فنی تصور جو اہل اصول کے

یہاں پیدا ہوا ہے، میں نے طٰہٰ جابر صاحب کی گفتگو سے جو بات محسوس کی وہ یہی ہے کہ عہد صحابہ میں اجتہاد کا عمل تھا قیاس پر دائر نہیں تھا۔اس سے وسیع مفہوم میں اجتہاد ہوا کرتا تھا۔اور اس میں بڑی حد تک مقاصد شریعت پر زیادہ گفتگو ہوا کرتی تھی۔

مجھے یاد آتا ہے کہ کتاب الخراج میں حضرت عمر فاروقؓ کی گفتگو صحابہ کرام سے سواد عراق کی زمینوں کے تعلق سے ہے کہ زمینیں تقسیم کی جائیں غانمین میں یا تقسیم نہ کی جائیں۔وہاں کی گفتگو آپ کے ذہن میں ہوگی۔آپ اس کو پڑھیں گے تو بنیادی حصہ اس میں مقاصد شریعت کا ہے کہ اگر ہم نے ایسا کیا تو آئندہ اس کے اثرات کیا پڑیں گے؟ کیا نقصانات ہوں گے یا کیا فوائد ہوں گے؟ حضرت عمرؓ نے ایک آیت کا حوالہ دیا اس کے بعد مباحثہ ختم ہوگیا۔لیکن اس سے جو استنباط تھا اس سے بعض حضرات نے اختلاف بھی کیا ہے۔اسی طرح قرآن جمع کرنے کے تعلق سے حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کی گفتگو ہے، اور جو مسائل عہد صحابہ میں زیر بحث آئے، ان سب میں گویا اس طرح کا قیاس جو فنی قیاس ہے استعمال نہیں ہوا۔ بلکہ مقاصد شریعت کی روشنی میں اور عام مصالح کی بنیاد پر اجتہاد کیا گیا۔ یہ ایک مستقل مناقشہ اور گفتگو کا موضوع ہے۔دوسرے انہوں نے جو یہ بات کہی ہے میں سمجھتا ہوں کہ قیاس میں کبھی غلو ہو جاتا ہے، اس قیاس کے غلو کو ختم کرنے ہی کے لئے ہمارے اصولیین اور فقہاء میں سے مالکیہ کے یہاں استصلاح اور حنفیہ کے یہاں استحسان ہے۔بلکہ عرف کے بارے میں بھی آپ جانتے ہیں کہ اگر ایسا مسئلہ جو قیاسی ہو، اس کا ٹکراؤ عرف عام سے ہو جائے تو عرف عام کی بنیاد پر اس قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔تو قیاس میں غلو کے نتیجہ میں جو بعض دفعہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ عدل سے ظلم کی طرف منتقل ہو گیا، اس کے علاج کرنے کی کوشش ہمارے فقہاء نے کی ہے۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ دور آخر میں کچھ رجحان جزئیات کو جزئیات پر قیاس کرنے کا پیدا ہوا ہے۔اس سے کچھ زیادہ ہی نقصان ہوا ہے۔کوئی نیا مسئلہ پیش آیا تو ہم نے بجائے اس کے کہ

نصوص کی طرف جائیں، مقاصد شریعت کو دیکھیں، ہم نے اس سے ملتا جلتا کوئی جزئیہ تلاش کیا اس کے بعد فتوی دے دیا۔

جب نوٹ کا مسئلہ پیدا ہوا کہ نوٹ کی فروختگی زیادتی کے ساتھ جائز ہے یا نہیں؟ سو روپئے ایک ہزار کے بدلہ میں بیچ دیں تو ایک کاغذ کو ایک ہزار کاغذ کے بدلہ میں آپ بیچ دیتے ہیں تو جائز ہے۔ تو مولانا احمد رضا خاں صاحب نے ایک جزئیہ فتح القدیر سے یا کہیں اور سے نکال لیا، اور اس کے بعد آپ نے اس پر تطبیق کردی۔ اب اس کے کیا اثرات پڑیں گے؟ اور کیا اس کا انجام ہوتا ہے؟ جزئیات پر جزئیات کے قیاس کرنے کا جو عمل ہے، اس کی بنیاد پر مقاصد شریعت نظر انداز ہوا کرتے ہیں۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ اس زمانہ کے جو مسائل ہیں، جس وسیع پس منظر میں ہیں، اور جتنے معقد و پیچیدہ ہیں۔ ان مسائل کو حل کرنے کے لئے ہمیں ایک وسیع پیمانے پر قیاس کو، اجتہاد کو، مقاصد شریعت کو دیکھنا ہوگا۔ بہر حال مفتی سعید الرحمٰن صاحب نے جو گفتگو کی ہے، جو پہلے آچکی ہے۔

ایک بات یہ ہے کہ کوئی مثال دینے کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ وہ مثال ہی زیر بحث آجائے، یعنی مقصد یہ ہے کہ مخاطب جس طرح کا ہو، آپ یہ سمجھیں کہ وہ اس طرح مطمئن ہوسکتا ہے۔ ''کلموا الناس علی قدر عقولھم'' اصل چیز یہ ہے۔ بہر حال مقصد یہ ہے کہ حسب موقع اور مخاطبین کی رعایت کرتے ہوئے دین کو ہم اس طرح پیش کریں، اور اس پیرائے میں کہ وہ قابل قبول ہو۔ یہ زیادہ اچھی بات ہے۔ باقی جہاں تک غیر مسلموں کو قائل کرنے کا مسئلہ ہے تو آج خود مسلمانوں کو سمجھانا ہی بہت بڑا مسئلہ ہوگیا ہے۔ اب ایسی بات نہیں ہے کہ مسلمان مان لیتے ہیں۔ یہ بھی اب کہاں ماننے والے ہیں۔ اتنی بحثیں کرتے ہیں کہ پہلے ان کو مطمئن کیا جائے۔ غیر مسلموں کے لئے بھی ہم کوشش کریں کہ ان کو کس انداز سے سمجھایا جاسکتا ہے؟ کس طرح دینی عقائد ان کے سامنے پیش کئے جاسکتے ہیں؟ اس کے لئے ہم کوشش کریں گے، اور اللہ

کے دوسرے بندے اس راہ میں کوشش کررہے ہیں۔لیکن یہ ذمہ داری ایک فقیہ، ایک متکلم کی ہے کہ ہر زمانے میں اس زمانہ کی ذہنیت کے اعتبار سے، مخاطبین کی ذہنی سطح کے اعتبار سے اسلامی تعلیمات کو پیش کیا جائے، یہ ذمہ داری کبھی ختم نہیں ہوگی، قیامت تک باقی رہے گی۔

مقاصد منصوص یا غیر منصوص:

مولانا اسعد قاسم سنبھلی صاحب:

حضرت مولانا عتیق احمد صاحب کا محاضرہ سنا، میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ دو تین چیزیں ایسی ہیں جن کی طرف مزید توجہ کی ضرورت ہے، پہلی چیز یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ مقاصد شریعت یقیناً ہماری کتابوں کا اہم ترین موضوع ہے۔ اور ہمارے اسلاف علماء کرام اس پر خصوصی توجہ دیتے رہے ہیں، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بعض مقاصد تو منصوص ہیں اور بعض غیر منصوص، اب ان میں ایک اختلاف یہ پیدا ہوگا کہ جو مقاصد غیر منصوص ہیں ان میں مقاصد کے استنباط میں فرق پیدا ہو جائے گا، مثلاً ایک شخص کہہ رہا ہے کہ اس کا یہ مقصد ہے۔ دوسرا کہہ رہا ہے کہ اس کا دوسرا مقصد ہے، تیسرا کہہ رہا ہے کہ اس کا یہ مقصد ہے۔ تو اس میں اس بات کی وضاحت ہونی چاہئے کہ وہ کون سا معیار ہے جس سے ہم جانچ اور پرکھ سکیں کہ شریعت کا مقصد کون سا ہے۔

دوسری بات مولانا نے یہ فرمائی اور ایک کتاب کا حوالہ دیا کہ اگر پورا معاشرہ حرام کا ارتکاب کرنے لگے اور حرام عام ہو جائے تو اس وقت صورت حال یہ ہو جائے گی کہ امت پوری کی پوری حالت اضطرار میں آجائے گی، ہو سکتا ہے کہ میرے سمجھنے میں غلطی ہو، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت نے اضطرار کا جو حکم بیان کیا ہے وہ تو بالکل خال خال افراد کے لئے ہے، یعنی ایسا نہیں کہ کروڑوں کی تعداد رکھنے والی امت بیک وقت حالت اضطرار میں آجائے۔ بالفرض اگر آجائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم کیا اس پر راضی رہیں، یا اضطرار سے نکلنے کی بھی کوشش کریں، اس سلسلہ کی بھی وضاحت ہونی چاہئے۔

جواب:

مولانا اسعد قاسم صاحب نے ایک بات کہی ہے کہ غیر منصوص مقاصد کے استنباط میں اختلاف ہوگا، تو اس سے تو کوئی مفر نہیں ہے۔ جہاں مسئلہ قطعیت کا نہیں ہے وہاں اختلاف رائے ہوگا، تو یہ اختلاف رائے کوئی مذموم چیز نہیں بلکہ محمود چیز ہے۔ جہاں مسئلہ ظنیات کا آئے گا، جہاں مسئلہ اجتہاد و استنباط کا آئے گا وہاں دو رائیں ہوسکتی ہیں۔ آپ سمجھتے ہوں کہ اس حکم کا یہ مقصد ہے۔ یا اس کی علت یہ ہے۔ یا وہی طرز اختیار کریں جو فقہاء و اصولیین کا ہے، قیاس کرلیں آپ۔ قیاس میں اختلاف ہوجاتا ہے، اس نص کی علت یہ ہے یا وہ۔ اختلاف رائے تو ہوگا، یہ مذموم چیز نہیں ہے، بلکہ بسا اوقات اس میں امت کے لئے وسعت پیدا ہوتی ہے۔ مسئلہ مجتہد فیہ میں کئی آراء ہیں تو جس رائے کو اختیار کرنے میں امت حرج و تنگی سے نکلے اس رائے کو ہم اختیار کرلیں گے، تو اس لئے یہ خطرے کی چیز نہیں ہے کہ اس سے ڈریں۔

ایک بات جو میں نے ''الغیاثی'' کے حوالہ سے کہی تھی۔ شاید میں اپنی بات زیادہ وضاحت سے نہیں کہہ سکا۔ لیکن ان کا کہنا یہ ہے، میں نہیں کہتا ہوں کہ آپ ضرور اس سے اتفاق کریں، یہ تو گفتگو ہے، یہ مجلس منعقد ہی کی گئی ہے بحث و مناقشہ کے لئے، آپ امام غزالیؒ، امام الحرمین سے بھی اختلاف کرسکتے ہیں، میں ہرگز یہ نہیں کہتا ہوں کہ انہوں نے جو کہہ دیا وہ حرف آخر ہے، ان کی جو بات تھی اسے میں نے نقل کی تھی، اور میں نہیں سمجھتا ہوں کہ اس زمانہ میں جس میں ہم ہیں، اور جن حالات سے ہم دوچار ہیں اور جو صورتحال عالمی بنی ہوئی ہے ان حالات میں ہم اجتماعی حاجت، حاجت عامہ کا انکار کرسکتے ہیں۔

میں عرض کررہا ہوں کہ انہوں نے جو بات کہی ہے، ایک ہے انفرادی اضطرار۔ اگر پوری امت، یا امت کا ایک طبقہ، یا ایسا خاص علاقہ جہاں بڑی تعداد میں مسلمان آباد ہیں ایسی صورت حال سے دوچار ہوں تو وہاں بھی حلت کے لئے انفرادی اضطرار کا جو معیار ہے کہ '' جان

نکلنے والی ہو، جان خطرے میں ہو' وہی شرط یہاں بھی ضروری ہے؟ ایسا نہیں ہے۔ یہاں پر حاجت عامہ قائم مقام ضرورت کے ہو جائے گی۔ یہ پوری بحث پڑھنے کی ہے۔ میں نہیں کہتا کہ آپ اس سے اتفاق یا اختلاف کریں۔ میں نے صرف اس کتاب کا حوالہ دیا ہے۔

مسئلہ کفاءت:

مولانا ظہیر احمد صاحب:

میرا پہلا سوال مولانا عتیق صاحب کے محاضرہ میں کفاءت کے مسئلہ سے متعلق ہے کہ ہمارے یہاں باضابطہ علت ہے کہ جو حق اعتراض اولیاء کو دیا گیا ہے، اسی کا جواب آپ نے فرمایا تھا۔ چونکہ ولی کے ذمہ کفالت کی ذمہ داری بھی عائد ہوتی ہے، اس وجہ سے ایسا ہے۔ لیکن ہماری فقہی کتابوں میں یہ با[illegible]جود ہے کہ دراصل عورت کا ولی عار محسوس کرتا ہے دناءت کی وجہ سے، اس وجہ سے ولی کو حق اعتراض دیا گیا ہے، یہ تو بالکل واضح ہے، ہر ایک کو اس پر مطمئن بھی کیا جاسکتا ہے، رہی بات میچنگ کی تو تھوڑی دیر کے لئے اس کے ذریعہ کسی کو مطمئن کر سکتے ہیں۔

مقاصد کے سلسلہ میں جیسا کہ ابھی بہت سوں کو اعتراض ہوا اور میرے ذہن میں بھی یہ بات آتی ہے کہ مقصد کیا ہے اور مصلحت کیا ہے؟ تو ہم مقصد کو عام درجہ میں رکھتے ہیں کہ مقصد مصالح کے ہم معنی ہے۔ اور اس کے بعد پھر مصالح کی دو قسمیں ہیں: بعض مصالح از قبیل علل کے ہیں اور بعض مصالح از قبیل اسرار و حِکَم کے ہیں، اب اس میں فرق یہ ہوگا کہ کسی حکم کی علت ایک ہی ہوگی، اس لئے کہ علت اور معلول کے درمیان تعلق ہوتا ہے، لہذا کسی بھی حکم کی علت ایک ہی ہوسکتی ہے، ورنہ معلول بھی متعدد ہوں گے۔ اس لئے کہ علت و معلول کے درمیان تخلف محال ہے۔ ہاں البتہ جو حکمتیں اور اسرار و رموز ہیں وہ بہت سارے ہوسکتے ہیں۔ اس کی علت جیسا کہ مولانا نے بتایا میچنگ بھی ہوسکتی ہے اور ہمارے فقہاء نے اس کے جو اسباب لکھے ہیں وہ اسباب بھی ہوسکتے ہیں، تو ہم یہ کہیں گے کہ اگر علت کے معنی میں لیتے ہیں، اور اگر ہم سبب کے معنی

میں لیں حالانکہ علت اور سبب کے درمیان بھی فرق ہے، تو مقصد کے ضمن میں یہ ساری چیزیں آجائیں گی۔ مقصد اور مصالح عام ہیں، مصلحت کسی بھی درجہ کی ہے، تو اس میں کچھ مصلحتیں ایسی ہوں گی جو منصوص ہوں گی۔ اور ان کے علاوہ جو ہیں وہ از قبیل حکم و اسرار کے ہو سکتے ہیں۔

مقاصد کی پانچ تقسیم؟

مولانا مجیب الرحمٰن عتیق سنبھلی صاحب:

جیسا کہ آپ حضرات کے سامنے ایک بات آئی ہے کہ جہاں مقاصد کی بحث شروع ہوتی ہے وہاں دو الگ الگ حصے ہیں۔ ایک حصہ اسرار و حکم کا، اور دوسرا حصہ وہ جس کو مقاصد خمسہ کے ذیل میں بیان کیا جاتا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مقاصد خمسہ یا اسرار و حکم یہ دونوں شریعت اسلامی کے اندر ایک امر واقع کا اظہار ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالی نے قرآن کریم میں فرمایا: "دین میں کوئی حرج وتنگی نہیں ہے"۔ اس کو اصول فقہ کی زبان میں یہ کہا جاتا ہے کہ دین آسان ہے، اس میں یسر ہے۔ دین کے اندر یسر کا پہلو ایک امر واقع کا اظہار ہے، اسی طرح سے شریعت کے احکام مصالح پر مبنی ہیں یہ بھی ایک امر واقع کا اظہار ہے۔ فقہاء نے جن قواعد کا استخراج اس ضمن میں کیا ہے اور اصولی زبان میں جن کو یوں بیان کیا گیا ہے: "الحرج مدفوع" یا "المشقة تجلب التيسير"، ان سے بھی یہی اندازہ ہوتا ہے۔ امام غزالیؒ نے جو پانچ تقسیمیں کی ہیں یہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے کہ امام غزالی کی وہ تقسیم حرف آخر نہیں ہو سکتی، اس میں بھی حذف و اضافہ کی گنجائش ہو سکتی ہے، بلکہ ہوگی۔ اور اس کے بعد بحث آتی ہے کہ وہ مصلحت شریعت کی نظر میں معتبر مانی گئی ہے تو وہ مصالح معتبرہ ہیں۔ اور اگر شریعت نے اس کا انکار کیا ہے، اس پر کہیں رد کیا ہے تو وہ مصالح ملغاۃ ہیں۔ اور ایک تیسری قسم مصالح مرسلہ کی ہے۔ ان باتوں کو سامنے رکھ کر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مستجدات، نوازل یا حیات انسانی کے

وقائع غیر متناہیہ جن کو حل کرنے کے لئے ہمارے پاس نصوص متناہیہ ہیں، انہی میں استصلاح کو، مصلحت کو، مصالح مرسلہ کو بطور ایک دلیل کے پیش کیا جاتا ہے۔ کہ مستجدات ونوازل کے حل کے لئے ہم ان قواعد کو، مقاصد شریعت کو استعمال کرسکتے ہیں۔ ان کی بنیاد پر ہم نئے واقعات کا کوئی حکم دریافت کرسکتے ہیں۔ یہ بات یہاں کچھ گنجلک معلوم ہوتی ہے۔ ایک ایسی چیز سے جو شریعت میں ایک امر واقع کا اظہار ہے ہم اس کو نئے مسائل کے لئے بطور دلیل کیوں کر مانیں؟ اور وہ بھی اس صورت حال میں جبکہ مقاصد کی ساری بحث وہ بھی مرسلہ کی، ظنیات پر مبنی ہوتی ہیں، ہاں یہاں میں کچھ اتفاق کرتا ہوں ڈاکٹر مصطفیٰ زرقاء اور معروف دوالیبی سے، جہاں انہوں نے بیان کیا ہے کہ اجتہاد کی اصلاً دو قسمیں ہونی چاہئے: ایک اجتہاد بیانی اور ایک اجتہاد استصلاحی۔ اور اجتہاد استصلاحی کے اندر دراصل قیاس کو، استحسان کو دخل ہے، تو وہاں بھی جہاں ہم اور آپ یہ کہنا چاہیں کہ اصلاً مصالح کو نوازل کے حل کے لئے بطور دلیل پیش کیا جائے، اگر اس کی تہہ میں غور کریں تو بظاہر مجھے اس میں قیاس ہی نظر آتا ہے، تو فقہاء اور اصولیین جو اس ضمن میں کہا کرتے ہیں کہ مصالح مرسلہ کو جدید مسائل کے حل کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے تو بطور دلیل اس کو پیش کرنے کے لئے ہم کس حد تک اس کو قبول کریں؟ اور اس کو بطور دلیل بیان کرنے کے لئے ہم کس چیز کا سہارا لیں؟ اس کی حیثیت فقہی اصولی کیا ہوسکتی ہے؟

جواب:

ظہیر احمد صاحب نے کفاءت کے مسئلہ پر گفتگو کی ہے۔ مجیب الرحمٰن صاحب نے گفتگو کی ہے۔ امام غزالی کی تقسیم حرف آخر نہیں ہے۔ یہ بہت اچھی بات ہے۔ آپ کوئی نئی تقسیم لے کر آئیں۔ میں نے کہا بھی کہ نئے زمانے اور نئے حالات کے اعتبار سے لوگ کوشش کررہے ہیں۔ امام غزالی نے خود دعوی نہیں کیا ہے کہ یہ اسی میں منحصر ہے۔ حصر کا دعوی کس نے کیا ہے؟ اس میں نئی تقسیم ہوسکتی ہے۔ اور نئے حالات میں اس کی درجہ بندی کی جاسکتی ہے۔

مفسدہ کی درجہ بندی کا معیار

مولانا احمد نادر صاحب:

مقاصد شریعت سے متعلق مصلحت اور مفسدہ کی بات چل رہی تھی۔ اس سلسلہ میں مولانا عتیق احمد بستوی صاحب نے خاص طور سے شر اور مفسدہ کے بارے میں فرمایا کہ اھون الشرین کا جاننا نہایت ہی اہم ہے، ابھی مطالعہ کے دوران بہت سے ایسے بھی سوالات سامنے آئے کہ جتنے مفاسد ہیں وہ کبھی کبھی زمان اور مکان کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں، یعنی ایک مفسدہ ایک جگہ کے رہنے والے شخص کیلئے اس کی اپنی زندگی اور حالات کے اعتبار سے قوی مفسدہ ہے۔ اور وہی مفسدہ ایک دوسری جگہ کے رہنے والے کے لئے وہاں کی زندگی اور حالات کے اعتبار سے ضعیف ہے۔ تو اس سلسلہ میں سوال یہ ہے کہ جو اُھون الشرین ہے اور جو مفسدہ ہے اس کی کمی اور زیادتی کا معیار اس کی کیفیت کو کس طرح طے کیا جائے۔ کہ وہی مفسدہ ایک جگہ کے آدمی کے لئے زیادہ ضرر رساں ہے اور دوسری جگہ کے آدمی کے لئے کم ضرر رساں ہے؟ تو کیا شرعی اعتبار سے کوئی ضابطہ اور کوئی قاعدہ ایسا طے کیا جا سکتا ہے؟ جس سے یہ سمجھا جائے کہ یہ وہ مفسدہ ہے جس پر "المشقة تجلب التيسير"، "الحرج مدفوع" کا قاعدہ جاری ہوتا ہے، وہی حرج، تنگی اور مفسدہ ہیں۔ اس کو طے کرنے کے لئے کوئی ایسا کلیہ ہے جس سے یہ سمجھا جائے کہ وہ ہر شخص پر لاگو ہو۔ اور یہ زیادہ شر ہے اور یہ کم شر ہے۔ تو کمی و زیادتی کو پرکھنے کا کوئی پیمانہ مقاصد شریعت کی روشنی میں آجائے تو بہتر ہوگا۔

جواب:

مولانا نادر قاسمی صاحب نے یہ بات اٹھائی ہے کہ أھون المفسدتین کی شناخت کیسے ہو؟ تو اسی لئے تو آپ بٹھائے گئے ہیں۔ آپ مفتی ہیں۔ اصحاب افتاء کس لئے ہیں؟ لوگ آپ سے رجوع کریں گے کہ یہ دو مفاسد ہیں، دونوں میں ہم مبتلا ہیں۔ دونوں کو چھوڑنا اور الگ

ہونا ممکن نہیں ہے۔کون سا آہون ہے؟ یہی کام تو ہمارے فقہاء اور ہمارے علماء کا ہے۔اس میں دماغ سوزی کرنی ہوگی، کوئی ایسی آٹو میٹک مشین نہیں مل سکتی کہ بٹن دبایا اور معلوم ہوگیا کہ یہ ایسا ہے اور یہ ایسا۔آپ کو علاقوں اور ملکوں کے اعتبار سے جائزہ لینا پڑے گا۔علاقوں اور ملکوں کے اعتبار سے اس میں فرق بھی پڑ سکتا ہے۔

علت اور حکمت:

مولانا محمد علی صاحب:

ایک بات یہ ہے کہ احکام کے استنباط کے سلسلہ میں اصل تو حکمت ہی ہے۔لیکن چونکہ حکمت غیر منضبط ہے، اس لئے فقہاء نے علت کو اس کا قائم مقام قرار دیا۔اور یہ بھی چیز جو فقہاء نے کہی ہے، یہ شریعت ہی سے مستنبط ہے۔اور شریعت ہی نے اس کے اشارے دیئے ہیں۔ جیسے مشقت کے سلسلہ میں سفر وغیرہ کو متعین کر دینا، یا مرض کی حالت میں۔تو یہ بات بھی ایک اشکال کی ہے کہ حکمت غیر منضبط ہے اور مصالح غیر منضبطہ ہیں اور علتوں کو اس کے قائم مقام اسی لئے رکھا گیا۔تو یہ چیز بھی قابل افہام ہے۔جن حضرات نے اس سلسلہ میں اشکالات کئے ہیں تو میں سمجھتا ہوں کہ اس سلسلہ میں اشکال کی ضرورت ہی نہیں ہے، یہ تو ایک حکمت بیان کی گئی ہے۔

جواب:

مولانا محمد علی ندوی صاحب نے کہا کہ اصل میں بنیاد حکمت ہوتی ہے۔مقصد ہوتا ہے، لیکن منضبط نہیں ہے۔اس کے عدم انضباط کی بنیاد پر فقہاء نے علت کو جو وصف ظاہر منضبط ہوا کرتا ہے، اس کے قائم مقام قرار دیا ہے۔یہ معروف بات ہے۔آپ سب جانتے ہیں۔

میں مشکور ہوں آپ حضرات کا کہ آپ نے اس محاضرہ میں دلچسپی لی اور نکات کو ابھارا، انشاء اللہ آئندہ بھی دلچسپی کے ساتھ پروگراموں میں شریک ہوں گے۔

ہمدرد کے ایک طالب علم کا سوال:

خنزیر کے گوشت کو ریسرچ کے ذریعہ یہ ثابت کیا گیا کہ وہ بہترین غذا ہے۔ ابھی ریسرچ سے یہ ثابت ہوا ہے کہ خنزیر کے گوشت میں ایک ''کریم'' ہوتا ہے۔ اس کو چاول میں ڈال کر دیکھا گیا تو چاول کی پیداوار اور اس کے سائز کو بڑا کر کے دکھایا گیا، اس میں بہت فائدہ دیکھا گیا، اسی طرح شراب کے اندر بھی فوائد ہیں۔ ہم جو دوائیں بناتے ہیں ان میں ننانوے فیصد دواؤں میں شراب ملائی جاتی ہے۔ اس سے اچھی کوئی دوسری چیز نہیں ہے، جس سے دوا دیر تک رہ سکے۔ اسی طرح سود کا مسئلہ بھی ہے جو بہت ہی عام ہو چکا ہے۔

جواب: مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:

ایک بات تو یہ ہے کہ آپ بی فارما کے طالب علم ہیں۔ اس لئے یہ بات عرض کرنی ہے کہ یہ جو طب یونانی ہے پہلے اہل یورپ اور اہل یونان کے ہاتھ میں تھی تو اس وقت بھی دواؤں کو دیر پا رکھنے کے لئے شراب کا استعمال ہوتا تھا۔ جب یہ فن مسلمان اطباء کے ہاتھوں میں آیا، تو انہوں نے شہد کی شکل میں اس کا متبادل تلاش کیا۔ اور ایک حلال جز ایسا تلاش کیا۔ ایک ایسی چیز دریافت کی، کہ جس کے ذریعہ کسی چیز کو دیر پا کیا جا سکے۔ تو سب سے اہم بات جو آپ سے کہنی ہے وہ یہ ہے کہ شراب پینے کے جو نقصانات ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اس میں آج بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اس سے جسم کو جو نقصان پہنچتا ہے، عقل انسانی، انسانی اخلاق کو جو نقصان پہنچتا ہے وہ محل اختلاف نہیں۔ لیکن یہ مسلمان اطباء پر آپ جیسے لوگوں پر ذمہ داری ہے کہ آپ ایسے حرام کا ایسا حلال متبادل اور حل تلاش کریں جو ان دواؤں کو حرام اجزاء سے بچا سکے۔ اور اس کی حفاظت کر سکے۔ اور ہمیں یقین ہے کہ اگر اس پر محنت کی جائے اور اس پر کوشش کی جائے تو یقیناً آپ ایسا متبادل تلاش کرنے پر قدرت پا سکیں گے۔ صورت حال یہ ہے کہ اس وقت سائنس اور

علم وتحقیق جن لوگوں کے ہاتھوں میں ہے وہ خود نا آگاہ نہیں بلکہ خدا بیزار ہیں۔تو اس لئے وہ قصداً ایسی چیزوں کو جو اخلاقی قدروں سے متعلق ہیں ان کو انسانی سماج کے لئے ناگزیر بنا کر پیش کرتے ہیں۔اور جیسا کہ مولانا نے فرمایا کہ شریعت میں جیسے شراب کو حرام قرار دیا گیا اور جوا کے بارے میں کیا گیا:"إثمهما أكبر من نفعهما"۔ہوسکتا ہے کہ اس میں فائدے کا بھی کوئی پہلو ہو۔اور اللہ تعالی نے جتنی چیزوں کو دنیا میں پیدا کیا ہے اس میں کوئی پہلو نفع کا ضرور ہوتا ہے۔ لیکن یہ دیکھنا ہوگا کہ اس میں غالب پہلو نقصان کا ہے یا نفع کا۔اور نقصان کو صرف جسمانی نقطہ نظر سے نہیں بلکہ اخلاقی نقطہ نظر سے بھی تولنا ہوگا۔اگر آپ اس تناظر میں اس مسئلہ کو دیکھیں گے تو بہتر طور پر آپ حل کرسکیں گے۔

☆☆☆

فقہاء احناف کے طبقات

تجزیہ وتنقید

[یہ مضمون سہ ماہی بحث ونظر پھلواری شریف پٹنہ کے دوشماروں میں قسط وار شائع ہوا، پہلی قسط (اکتوبر، نومبر، دسمبر ۱۹۹۵) کے شمارے میں اور دوسری قسط (جنوری، فروری، مارچ ۱۹۹۶ء) کے شمارے میں شائع ہوئی، اس مضمون میں اصول فقہ کی تاریخ، اور اجتہاد کے موضوع پر بھی خاصی معلومات ہیں، (شرح عقود رسم المفتی) پڑھنے والے نوجوان فضلاء مدارس کے لئے اس مضمون کا مطالعہ خاص طور سے مفید ہے]

فقہاءاحناف کے طبقات

تجزیہ وتنقید

فقہاء احناف کی درجہ بندی کے سلسلہ میں قاضی ابن کمال پاشا کی ایک تحریر متاخرین فقہاء احناف کے یہاں بہت معروف ومتداول ہے، بہت سے حضرات نے کسی نقد وتبصرہ کے بغیر ابن کمال پاشا کی ذکر کردہ تقسیم ودرجہ بندی کو نقل کیا ہے، گویا یہ کوئی مسلمہ چیز ہو، ہم یہاں پر ابن کمال پاشا کی بیان کردہ درجہ بندی نقل کرنے کے بعد اس کا علمی جائزہ لیں گے اور چند ممتاز فقہاء نے ابن کمال کی رائے سے اختلاف کرتے ہوئے نقد ونظر کا جو عظیم سرمایہ چھوڑا ہے اسے بھی قارئین کے سامنے پیش کریں گے۔

ابن کمال پاشا کی نظر میں طبقات فقہاء احناف:

طبقات فقہاء کے سلسلہ میں ابن کمال پاشا (م ۹۴۰ھ) کا ایک مختصر رسالہ ہے اس میں وہ حمد وصلوۃ کے بعد لکھتے ہیں:- فقہاء کے سات طبقات ہیں (۱)۔

---

(۱) (عموماً یہ تقسیم اور درجہ بندی ابن کمال پاشا کی طرف منسوب کی گئی ہے، لیکن امام ابوبکر جصاص رازی کی کتاب الفصول فی الاصول کے محقق نے اپنے مقدمہ تحقیق میں دار الکتب المصریہ کے ایک مخطوط "طبقات الزیلعی" (نمبر ۱٦٦ تاریخ ورق ۵) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ مذکورہ بالا مخطوطہ میں لکھا ہے کہ قاسم بن قطلو بغا نے یہ تقسیم اور درجہ بندی اپنے استاذ احمد شہاب الدین بن علی بن عبد القادر بن محمد مقریزی سے نقل کی ہے، اگر یہ حوالہ درست ہو تو اس تقسیم اور درجہ بندی کی سند کچھ عالی ہو جاتی ہے، علامہ قاسم بن قطلوبغا تو فقہ حنفی کی قد آور شخصیت ہیں، ابن ہمام کے شاگرد ہیں، لیکن ان کے شیخ علامہ تقی الدین مقریزی (۸۴۵ھ) کی فقہ وافتاء میں زیادہ شہرت نہیں ہے (الفصول فی الاصول جلد اول مقدمہ تحقیق ۲۰)۔

(پہلا طبقہ): مجتہدین فی الشرع کا طبقہ جیسے ائمہ اربعہ اور وہ تمام لوگ جنہوں نے قواعد اصول کی تاسیس کی، فروع واصول میں کسی کی تقلید کے بغیر اپنے قائم کردہ قواعد اصول کے مطابق ادلۂ اربعہ (کتاب، سنت، اجماع، قیاس) سے فروع کے احکام مستنبط کئے۔

(دوسرا طبقہ) مجتہدین فی المذہب کا طبقہ ہے، مثلاً: یوسف، محمد امام ابوحنیفہ کے دوسرے شاگرد یہ لوگ اپنے استاذ امام ابوحنیفہ کے متعین کردہ قواعد اصول کے مطابق ادلۂ اربعہ (کتاب وسنت، اجماع، قیاس) سے احکام کے استخراج پر قادر تھے، اس حضرات نے اگرچہ بعض احکام فرعیہ میں امام صاحبؒ سے اختلاف کیا ہے، لیکن قواعد اصول میں امام صاحب کی تقلید کرتے ہیں، یہی ان حضرات کا امتیاز ہے ان لوگوں سے جو مذہب میں امام ابوحنیفہ کے مخالف ہیں مثلاً امام شافعی اور دوسرے ائمہ جو احکام میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف کرنے کے ساتھ اصول میں بھی امام صاحب کی تقلید نہیں کرتے۔

(تیسرا طبقہ) مجتہدین فی المسائل کا طبقہ ہے، یہ لوگ صرف ان مسائل میں اجتہاد کرتے ہیں جن کے بارے میں صاحب مذہب کی کوئی روایت نہیں ہوتی، مثلاً خصاف، ابوجعفر طحاوی، ابوالحسن کرخی، شمس الائمہ حلوائی، شمس الائمہ سرخسی، فخر الاسلام بزدوی، فخر الدین قاضی خاں وغیرہ، یہ لوگ نہ اصول میں اپنے امام کی مخالفت کرسکتے ہیں نہ فروع میں، لیکن جن مسائل کے بارے میں امام سے کوئی روایت منقول نہیں ہوتی ان کے بارے میں اپنے امام کے طے کردہ اصول وقواعد کی روشنی میں احکام کا استنباط کرتے ہیں۔

(چوتھا طبقہ) مقلدین میں سے اصحاب تخریج کا طبقہ ہے، مثلاً رازی اور اس کے تلامذہ، یہ لوگ سرے سے اجتہاد کی قدرت نہیں رکھتے، لیکن اصول ومصادر پر گہری نظر رکھنے کی وجہ سے اس بات کی قدرت رکھتے ہیں کہ صاحب مذہب یا ائمہ مذہب سے منقول کسی مجمل ومبہم قول کی تفصیل وتشریح اصول کی روشنی میں اور امثال ونظائر پر قیاس کرکے کرسکیں، ہدایہ کے بعض

مقامات پر آتا ہے "كذا في تخريج الكرخي وتخريج الرازي"۔ وہ اسی قبیل کی چیز ہے۔

(پانچواں طبقہ) مقلدین میں سے اصحاب ترجیح کا طبقہ، مثلاً ابوالحسین قدوری، صاحب ہدایہ وغیرہ، ان لوگوں کا کام یہ ہے کہ بعض روایات کو بعض دوسری روایات پر اس طرح ترجیح دیں "هذا أولى" (یہ زیادہ بہتر ہے) "هذا أصح دراية" (یہ قول درایت کے اعتبار سے زیادہ صحیح ہے) "هذا اصح رواية" (یہ قول روایت کے اعتبار سے زیادہ صحیح ہے) "هذا أوفق للقياس" (یہ قیاس کے زیادہ مطابق ہے) "هذا أرفق للناس" (اس قول میں لوگوں کے لئے زیادہ آسانی ہے)۔

(چھٹا طبقہ) ان مقلدین کا طبقہ جو اقوی، قوی، ضعیف کے درمیان، ظاہر مذہب، ظاہر روایت اور نادر روایات کے درمیان تمیز کرنے پر قادر ہیں مثلاً متاخرین میں سے معتبر متون کے مصنفین، مثلاً صاحب کنز الدقائق، صاحب المختار، صاحب وقایہ، صاحب مجمع، ان لوگوں کا کام یہ ہے کہ اپنی کتابوں میں مردود اقوال اور ضعیف روایات نقل نہ کریں،

(ساتواں طبقہ) ان مقلدین کا طبقہ جو مذکورہ بالا کاموں میں سے کسی پر قادر نہیں ہیں، یہ لوگ اچھے برے میں تمیز نہیں کر پاتے، رات کی تاریکی میں لکڑی چننے والے کی طرح ہر رطب و یابس جمع کر لیتے ہیں، ان کے لئے اور ان کی تقلید کرنے والوں کے لئے ہلاکت ہے(۱)۔

ابن کمال پاشا کی تقسیم پر اصحاب تحقیق علماء کا نقد:

ابن کمال پاشا (۹۴۰ھ) کی اس تقسیم ہفت گانہ پر سب سے مفصل اور بصیرت افروز تنقید

---

(۱) شہاب الدین ہارون المرجانی، ناظورۃ الحق فی فرضیۃ العشاء وان لم یغب الشفق ورق ۲۷ مخطوطہ کتب خانہ ندوۃ العلماء لکھنؤ، اصول فقہ عربی ۱۰۸، علامہ زاہد الکوثری، حسن التقاضی فی سیرۃ الامام ابی یوسف القاضی ۲۵، ۲۷، مولانا عبدالحی فرنگی محلی، النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر ۳، ۴، شیخ محمد نجیت المطیعی، ارشاد اہل الملۃ الی اثبات الأھلۃ ۶۳، ۶۴۔

علامہ شہاب الدین، ہارون بن بہاء الدین مرجانی متوفی ۱۳۰۶ھ نے اپنی کتاب "ناظورۃ الحق فی فرضیۃ العشاء وان لم یغب الشفق" میں کی ہے، علامہ زاہد الکوثری کے بیان کے مطابق یہ کتاب ایک بار ۱۲۸۷ھ میں قزان (بلغاریہ) سے شائع ہوچکی ہے، لیکن علامہ الکوثری کے بقول اس علاقہ کے مطبوعات بہت سے مخطوطات سے بھی نایاب اور عسیر الحصول ہیں، اس کتاب کا ایک مخطوط کتب خانہ ندوۃ العلماء کے ذخیرۂ مخطوطات میں موجود ہے، وہی اس وقت میرے پیش نظر ہے، ابن کمال پاشا کی تقسیم اور درجہ بندی پر علامہ مرجانی کی تنقید کتاب کے نو صفحات پر پھیلی ہوئی ہے، علامہ زاہد الکوثری (م ۱۳۷۱ھ) نے اس بحث کا تمام ترحصہ "حسن التقاضی فی سیرۃ الامام ابی یوسف القاضی" کے آخر میں نقل کردیا ہے، اس کی وجہ سے اہل علم کے لئے استفادہ آسان ہوگیا۔

مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی (النافع الکبیر، ۴، ۵) نے بھی "النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر" میں ابن کمال پاشا کی اس تقسیم اور درجہ بندی پر عدم اطمینان کا اظہار کیا ہے، علامہ مرجانی کی نقد کا حوالہ دینے کے ساتھ بعض دوسرے علماء کی تصریحات نقل کی ہیں جن سے ان کے اس عدم اطمینان کا اظہار ہوتا ہے، مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی نے مقدمہ عمدۃ الرعایۃ (مقدمہ عمدۃ الرعایۃ، ۸، ۹) میں بھی اس تقسیم ہفت گانہ کے بعض پہلوؤں پر نقد کیا ہے۔

علامہ زاہد الکوثری (م ۱۳۷۱ھ) نے اپنے متعدد رسائل خصوصاً "حسن التقاضی" میں ابن کمال پاشا کی تقسیم پر بصیرت افروز نقد کیا، (حسن التقاضی ۲۴، ۲۸-۲۹) مشہور حنفی فقیہ، شیخ الازہر محمد بخیت المطیعی (م ۱۳۸۴ھ) نے "ارشاد اہل الملۃ" میں اس تقسیم کی بعض خامیوں کی نشاندہی کی ہے۔ مصر کے مشہور فقیہ شیخ ابوزہرہ نے اپنی کتاب "ابوحنیفہ" میں ابن کمال پاشا کی تقسیم پر مفصل اور متوازن کلام کیا ہے (شیخ ابوزہرہ کی کتاب "ابوحنیفہ" ۴۴۴، ۴۴۹)۔

ان اکابر علماء کی تنقیدات وآراء کو سامنے رکھ کر ذیل میں علامہ ابن کمال پاشا کی تقسیم ہفت گانہ کا جائزہ لیا جاتا ہے، لیکن اس سے پہلے اجمالی طور پر ابن کمال پاشا کا تعارف ضروری ہے۔

ابن کمال پاشا کے مختصر حالات:

ابن کمال پاشا کا نام احمد، باپ کا نام سلیمان، دادا کا نام کمال پاشا تھا، لقب شمس الدین ہے، ابن کمال پاشا کے نام سے شہرت پائی، ان کے دادا دولت عثمانیہ کے ممتاز افراد میں سے تھے، ناز ونعم میں ان کی پرورش ہوئی، دولت عثمانیہ کے ایوان امارت ووزارت میں علماء کی غیر معمولی قدر ومنزلت دیکھ کر ان کے سر میں علم کا سودا سوار ہوا، دولت عثمانیہ کے ممتاز ترین علماء مثلاً مولی لطفی، مولی قسطانی، مولی خطیب زادہ، مولی معرف زادہ وغیرہ سے علوم اسلامیہ کی تحصیل کی۔

علوم اسلامیہ کی تحصیل سے فراغت کے بعد مختلف مدارس میں تدریسی خدمات انجام دینے لگے، تدریس سے ترقی کر کے منصب قضاء پر فائز ہوئے، مختلف مقامات پر قضاء کی خدمات انجام دیں، ۹۳۲ھ میں مولی علاء الدین علی جمالی کی وفات کے بعد سلطان سلیم خاں نے انہیں مفتی قسطنطنیہ کے منصب پر فائز کیا جو بڑا اہم دینی منصب تھا اسی منصب پر ۹۴۰ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

ابن کمال پاشا دولت عثمانیہ کے کثیر التصانیف علماء میں سے تھے، انہوں نے پوری زندگی درس وتدریس، تحقیق وتصنیف، قضاء وافتاء میں گزاری، ان کی تصنیفات کی تعداد تقریباً سو ہے، اکثر علوم اسلامیہ پر انہوں نے یادگار تصنیفات چھوڑیں، اللہ تعالیٰ نے انہیں ہر طرح عزت ووجاہت، دولت وثروت سے نوازا، جس وقت سلطان سلیم خاں نے مصر وقاہرہ کو فتح کیا، ابن کمال پاشا فوج میں قاضی عسکر تھے، سلطان سلیم کے ہمراہ قاہرہ ومصر تشریف لے گئے، علماء مصر ان کی فصاحت وبلاغت، فضل وکمال سے بہت متأثر ہوئے۔

تمیمی نے اپنی طبقات میں لکھا ہے:

"بلاد رم میں کثرت تصانیف، وسعت علم کے اعتبار سے ابن کمال پاشا کا وہی مقام ہے جو دیار مصر میں جلال الدین سیوطی کا مقام ہے، میرے نزدیک وہ سیوطی سے زیادہ دقیق النظر ہیں"۔

تمیمی کی اس رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا عبدالحئی فرنگی محلی لکھتے ہیں:

''ادب واصول میں ابن کمال پاشا سیوطی کے ہم پلہ تھے لیکن فنون حدیث میں سیوطی کا مقام ابن کمال پاشا اور اپنے دوسرے معاصرین سے بہت بلند ہے، علوم حدیث میں ابن کمال پاشا کا سرمایہ علم بہت مختصر ہے جیسا کہ ان کی تصنیفات سے واضح ہے''۔

ابن کمال پاشا کی چند تصنیفات یہ ہیں:

(۱) حاشیۃ الکشاف (۲) الاصلاح والایضاح (۳) تغیر التنقیح (۴) تجویز التحریر، (الشقائق النعمانیہ فی علماء الدولۃ العثمانیۃ ۷۷/۳/۹۷ ۳-الفوائد البھیۃ ۲۱، ۲۲)

طبقہ اولی پر تنقیدات:

طبقہ اولی کے سلسلہ میں ابن کمال پاشا نے لکھا ہے کہ یہ مجتہدین فی الشرع کا طبقہ ہے، مثلاً ائمہ اربعہ وغیرہ، جو خود قواعد اصول کی تاسیس کریں، اصول وفروع میں کسی کی تقلید کئے بغیر اپنے قائم کردہ قواعد اصول کے مطابق ادلۂ اربعہ (کتاب وسنت، اجماع، قیاس) سے احکام فروع کا استنباط کریں (النافع الکبیر، ۳، ۴)۔

مجتہدین فی الشرع کی اس تشریح وتوضیح پر علامہ زاہد الکوثری کا نقد یہ ہے کہ تمام اصول و فروع میں اس درجہ کا استقلال اور عدم تقلید تو ائمہ اربعہ کے یہاں بھی نہیں ملے گی، کیوں کہ ابو حنیفہ اپنی بیشتر آراء ورجحانات میں فقہاء عراق کے طریقہ کے پیرو ہیں، یعنی حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود کے شاگردوں اور ان کے شاگردوں کے شاگردوں خصوصاً امام ابراہیم نخعی کے، امام مالک بن انس حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت زید بن ثابت، ان کے شاگردوں اور شاگردوں کے شاگردوں، مدینہ کے فقہاء سبعہ کے طریقۂ اجتہاد پر چلتے ہیں، خصوصاً ربیعۃ الرائیؒ کی پیروی کرتے ہیں، امام شافعیؒ حضرت ابن عباسؓ، ان کے مکہ کے تلامذہ، تلامذہ کے تلامذہ مثلاً مسلم ابن خالد وغیرہ کے نقش قدم پر چلتے ہیں، اسی کے ساتھ انہوں نے دونوں فقہی سمندروں (فقہ عراق، فقہ حجاز) سے کسب فیض کیا ہے،...... کسی مجتہد کا دوسرے مجتہد سے مسائل میں اتفاق

تقلید نہیں ہے، دوسرے نے بھی پہلے کی طرح دلیل سے واقف ہو کر اس مسئلہ کو اختیار کیا ہے (حسن التقاضی/۲۶-۲۷)۔

ائمہ مجتہدین اور اتباع وتقلید:

فقہ اسلامی کی ترتیب وتدوین سے پہلے عالم اسلام کے مختلف بڑے شہروں میں مختلف فقہی دبستاں تشکیل پا رہے تھے، ان میں خاص طور سے مدینہ، مکہ اور عراق کے دبستان فقہ نمایاں تھے، جن شہروں میں جن فقہاء صحابہ کو فقہ وفتوی میں مرجعیت ومرکزیت کا مقام حاصل تھا ان کا علمی ذوق ومزاج اور طریقۂ اجتہاد ان کے شاگردوں، شاگردوں کے شاگردوں میں منتقل ہوا، پروان چڑھا، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ علمی رحلات واسفار کا عام رواج ہونے کی وجہ سے ہر شہر اور علاقہ کے طالبان علوم دوسرے مراکز علمی کے مشائخ وفقہاء سے بھی کسب فیض کرتے رہے، اس طرح علم وتفقہ کا سرمایہ منتقل ہوتا رہا لیکن انسان کے علمی وفقہی ذوق ومزاج کی تشکیل میں بنیادی حصہ اولین اساتذہ کا ہوتا ہے جو عموماً اپنے ہی علاقہ اور شہر کے ہوتے ہیں، ائمہ مجتہدین کا دائرہ کسب واستفادہ خواہ کتنا وسیع ہو لیکن ان اساتذہ وشیوخ سے ان کا زیادہ متاثر ومانوس ہونا جن سے اوائل عمر میں صحبت واستفادہ کا طویل سلسلہ رہا بالکل فطری بات ہے، اس لئے امام ابوحنیفہ کی فقہ پر حضرت ابراہیم نخعی اور فقہاء کوفہ وعراق کی گہری چھاپ ہونا، امام مالک کا اکثر مسائل میں فقہاء مدینہ، فقہاء سبعہ اور ربیعۃ الرائیؒ کے اجتہادات واختیارات سے متفق ہونا، امام شافعیؒ کا فقہاء مکہ سے زیادہ متاثر ہونا تعجب خیز اور قابل تنقید نہیں بلکہ فطری عمل ہے، اس تاثیر وتاثر سے ان ائمہؒ مجتہدین کی شان اجتہاد میں کوئی کمی نہیں آتی اور ان کے مجتہد مستقل ہونے پر قدغن نہیں لگتی۔

ہر فقیہ ومجتہد اپنے علاقہ کے فقہی دبستان اور فقہی رجحانات سے زیادہ متاثر ہوا، ہر فقہی مسلک کے ذخیرہ مسائل میں اس دبستان فقہ کے قدیم فقہاء ومجتہدین کے آراء واجتہادات سے استفادہ واتفاق زیادہ ملتا ہے، اسی صورت واقعہ کی تعبیر وترجمانی فقہ حنفی کے تعلق سے حضرت شاہ

ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس مبالغہ کے ساتھ کی، کہ شیخ ابوزہرہ جیسے معتدل شخص کو بھی اس پر تنقید کرنی پڑی۔

کیا امام ابوحنیفہؒ امام ابراہیم نخعیؒ کے مقلد تھے؟

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۱۷۶ھ) تحریر فرماتے ہیں:

"امام ابوحنیفہ، ابراہیم نخعی اور ان کے معاصر فقہاء کے مذہب کی سب سے زیادہ پابندی کرتے تھے، اس سے تجاوز نہیں کرتے تھے الا ماشاء اللہ، ابراہیم نخعی کے مذہب پر تخریج مسائل میں بڑے ماہر تھے، وجوہ تخریجات پر بڑی گہری نظر رکھتے تھے، فرعی مسائل کی طرف پورے طور پر متوجہ تھے، اگر آپ میرے اس قول کی حقیقت جاننا چاہیں تو امام محمد کی کتاب الآثار، جامع عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ سے ابراہیم نخعی اور ان کے معاصر فقہاء کے اقوال جمع کر لیجئے، اور اس کا موازنہ مذہب حنفی سے کیجئے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ امام ابوحنیفہ ابراہیم نخعی کے مسلک سے چند ہی مقام پر ہٹے ہیں اور ان چند مقامات میں بھی فقہاء کوفہ کے اقوال و آراء سے باہر نہیں گئے ہیں" (حجۃ اللہ البالغہ ۱/ ۴۹ طبع دار احیاء التراث بیروت)۔

شاہ ولی اللہؒ کے اس جائزہ پر تنقید کرتے ہوئے شیخ ابوزہرہ لکھتے ہیں:

"اس عبارت میں ابوحنیفہ کے بارے میں یہ رائے قائم کی گئی ہے انہوں نے کوئی نیا فقہی فکر پیش نہیں کیا بلکہ وہ پورے طور پر ابراہیم نخعی اور ان کے معاصر فقہاء کوفہ کے پیروکار ہیں، ان کی آراء سے باہر قدم نہیں نکالتے، صرف انہیں مسائل میں اجتہاد کرتے ہیں جن کے بارے میں ابراہیم نخعی اور ان کے معاصر فقہاء کا اجتہاد موجود نہیں ہوتا، اگر کہیں ابراہیم نخعی کے مذہب سے خروج کرتے ہیں تو بھی علماء کوفہ کے اقوال تک محدود رہتے ہیں، یا ابراہیم نخعی اور ان کے معاصر فقہاء کوفہ کے اقوال پر تخریج وتفریع کرتے ہیں۔

بلاشبہ اس رائے اور فیصلہ میں فقہ کے میدان میں ابوحنیفہؒ کے کام اور مقام کو گھٹایا گیا ہے،

ان کی حق تلفی کی گئی ہے، انہیں صاحب مذہب مجتہد کے بجائے مقلد یا نیم مقلد قرار دیا گیا ہے، ابو حنیفہ اگر اسی منزلت و مقام کے آدمی ہوتے تو بعد کی نسلوں پر ان کا گہرا اثر نہ ہوتا، کتب آثار جنہیں دہلوی (شاہ ولی اللہ) نے بطور دلیل پیش کیا ہے ان میں مذکور مسائل و روایات کتب ظاہر روایت (جن میں مذہب ابوحنیفہ نقل کیا گیا ہے) کے مسائل کا آدھا بلکہ چوتھائی بھی نہیں ہیں، پھر کتب آثار (امام ابو یوسف، امام محمد کی کتاب الآثار) میں بہت سی حدیثیں ابراہیم نخعی کے طریق سے نہیں بلکہ بعض احادیث تو حضرت عطاء حضرت ابن عباس کے طریق سے ہیں، ہم نے امام ابو یوسف کی کتاب الآثار کھولی تو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ایک حدیث پر نظر پڑی، وہ یہ ہے:

"حدثنا یوسف عن ابیه عن ابی حنیفة عن عطاء عن ابن عباس رضی الله عنهما أنه قال فی الرجل یجامع بعد مایقف بعرفات قبل أن یطوف بالبیت ان علیه بدنة و یتم مابقی من حجه و حجه تام"۔

(ہم سے یوسف نے اپنے باپ (ابو یوسف) سے رایت کرتے ہوئے بیان کیا، ابو یوسف نے ابوحنیفہ سے، انہوں نے عطاء سے، عطا نے ابن عباس سے روایت کیا کہ انہوں نے خانہ کعبہ کے طواف سے پہلے وقوف بہ عرفہ کرنے کے بعد جماع کرنے والے کے بارے میں فرمایا کہ اس پر اونٹ یا گائے کی قربانی لازم ہے وہ مابقی حج پورا کرے گا اور اس کا حج مکمل ہے)۔

حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ذکر کرنے کے بعد کتاب الآثار میں حضرت ابراہیم نخعی کا یہ قول ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کوئی احرام والا شخص وقوف عرفہ سے پہلے یا اس کے بعد جماع کر لے طواف فرض ادا کرنے سے پہلے تو دونوں صورتوں میں اس پر بکری ذبح کرنا لازم ہے، ماقی اعمال حج ادا کرے اور آئندہ سال اس پر ایک حج لازم ہوگا۔

امام محمد نے اپنی کتاب الآثار میں لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں ابن عباس کا قول ہی درست ہے (کتاب الاثار لابی یوسف اور اس کا حاشیہ ۱۱۸)، اس مسئلہ میں فقہ حنفی کی کتابوں میں ابوحنیفہ کا مسلک یہ

لکھا ہوا ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع حج کو فاسد کر دیتا ہے اور وقوف عرفہ کے بعد جماع حج کو فاسد نہیں کرتا، امام صاحب کا مسلک حضرت ابن عباس کی رائے کے مطابق ہے (بدائع الصنائع ۲/۲۱۷)۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس مسئلہ میں حضرت ابراہیم نخعی کا مسلک پس پشت ڈال کر حضرت عطاء سے مروی حضرت ابن عباسؓ کا قول اختیار کیا، یہ قول فقہ کوفہ کا حصہ نہیں بلکہ فقہ مکہ کا حصہ ہے، امام صاحب نے ابراہیم اور کوفہ دونوں کو چھوڑ دیا، پھر یہ بات کیسے کہی جا سکتی ہے کہ امام ابوحنیفہ امام ابراہیم نخعی اور ان کے معاصرین کی یا اہل کوفہ کی مطلق پیروی کرتے ہیں، اوپر جو مثال پیش کی گئی اس طرح کی مثالیں امام ابو یوسف کی کتاب الآثار میں بکثرت موجود ہیں (ص ۲۲۸ و ۲۲۹) ابوحنیفۃ تصنیف شیخ ابوزھرہ، طبع دوم دار الفکر العربی بیروت)۔

کیا مجتہد کے لئے دوسرے مجتہد کی تقلید ممنوع ہے؟

فقہاء کے پہلے طبقہ (مجتہدین فی الشرع) کے بارے میں ابن کمال پاشا کا یہ شرط لگانا کہ اصول فروع میں کسی کی تقلید نہ کریں بلکہ اپنے قائم کردہ اصول کی روشنی میں ادلۂ اربعہ سے فروع کے احکام مستنبط کریں، اس وقت صحیح ہوسکتا ہے جب کہ مجتہد فی الشرع کے لئے دوسرے مجتہد کی تقلید کو ممنوع قرار دیا جائے، حالانکہ یہ مسئلہ اپنی جگہ خود معرکۃ الآراء اور مختلف فیہ ہے، اصول فقہ کی اہم کتابوں میں اس مسئلہ پر تفصیلی کلام کیا گیا ہے (۱)۔ بعض اہل اصول نے اس مسئلہ میں آٹھ اقوال ذکر کئے ہیں (۲)۔

اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ مجتہد جن کے بارے میں اجتہاد کر کے ظن غالب کی بنا

(۱) اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کے لئے ملاحظہ ہو التقریر والتحبیر شرح التحریر ۳/۳۳۰-۳۳۱۔ شرح مختصر الروضہ للطوفی ۳/۶۲۹-۶۳۲ نھایۃ السول شرح منھاج الاصول للاسنوی ۴/۵۸۷-۵۹۵۔ المحصول للرازی الجزء الثانی القسم الثالث ۱۱۵-۱۲۳، احکام الفصول فی احکام الاصول للباجی ۸/۶۳۸-۶۴۲۔

(۲) نھایۃ السول للاسنوی ۴/۵۸۷-۵۹۱۔

پر ایک رائے قائم کر چکا ہو اس کے بارے میں دوسرے مجتہد کی تقلید کرنا اس کے لئے جائز نہیں (۱)، لیکن جن مسائل کے بارے میں اس نے ابھی اجتہاد نہیں کیا ہے ان کے بارے میں دوسرے مجتہد کی تقلید کرنا اس کے لئے جائز ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ کافی مختلف فیہ ہے، اگر چہ یہ دعوی کیا گیا ہے کہ اکثر اہل اصول (۲) کے نزدیک ان مسائل میں بھی مجتہد کے لئے دوسرے مجتہد کی تقلید جائز نہیں ہے، لیکن ان مسائل میں تقلید جائز کہنے والوں میں علماء اصول ہی نہیں بلکہ ائمہ مجتہدین بھی ہیں۔

ائمہ مجتہدین میں سے سفیان ثوری، اسحٰق بن راہویہ، احمد بن حنبل مجتہد کے لئے مجتہد کی تقلید جائز قرار دیتے ہیں، امام ابو حنیفہ کی بھی ایک روایت جواز کی ہے، امام محمد مجتہد کے لئے اپنے سے زیادہ علم رکھنے والے مجتہد کی تقلید کو درست قرار دیتے ہیں، قرطبی کے بیان کے مطابق موطا میں امام مالکؒ کے تمسکات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مجتہد کے لئے دوسرے مجتہد کی تقلید جائز ہے، خود کبار مجتہدین کے اس اختلاف کے بعد یہ کیسے درست ہو سکتا ہے کہ مجتہدین فی الشرع کے لئے اصول وفروع میں عدم تقلید کی شرط لگائی جائے (۳)۔

---

(۱) التقریر والتحبیر ۳/ ۳۴۰۔

(۲) التقریر والتحبیر ۳/ ۳۴۰۔

(۳) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض فقہاء صحابہ مقام اجتہاد پر فائز ہونے کے باوجود بعض مسائل میں بعض دوسرے فقہاء صحابہ کی تقلید کرتے تھے، امام ابن جریر طبری فرماتے ہیں: صحابہ کرام میں کوئی صاحب ایسے نہیں تھے جن کے اتنے مشہور شاگرد ہوں۔ اور جن کے فتاوی اور فقہی مذاہب کو اس طرح مدون کیا گیا ہو سوائے ابن مسعودؓ کے، اس کے باوجود وہ یعنی حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اپنا مذہب اور اپنا قول حضرت عمرؓ کے مقابلہ میں چھوڑ دیتے تھے اور حضرت عمرؓ کے مذاہب فقہ میں سے کسی کی مخالفت تقریباً بالکل نہیں کرتے تھے اور حضرت عمر کا قول آجاتا تو اپنے قول سے رجوع کر لیتے، اور امام شعبی فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ قنوت نہیں پڑھتے تھے اور اگر حضرت عمرؓ نے قنوت پڑھا ہوتا تو حضرت عبد اللہ بھی ضرور قنوت پڑھتے، اعلام الموقعین ۱/ ۱۶ طبع دار الحدیث قاہرہ۔

ابن کمال پاشا کے طبقۂ دوم پر تنقید:

ابن کمال پاشا کی تقسیم ہفت گانہ میں دوسرا طبقہ ان فقہاء کا ہے جنہیں ابن کمال پاشا نے ''مجتہدین فی المذہب'' کا نام دیا ہے، اس طبقہ میں انہوں نے امام ابو یوسف، امام محمد اور امام ابو حنیفہؒ کے دوسرے اصحاب کو شامل کیا ہے، ابن کمال پاشا کے بیان کے مطابق اس طبقہ کے فقہاء اصول میں مکمل طور پر کسی مجتہد فی الشرع کی تقلید کرتے ہیں ہاں بعض فرعی احکام میں اپنے امام سے اختلاف کرتے ہیں، اپنے امام کے متعین کردہ قواعد اصول کے مطابق ادلۂ اربعہ سے احکام کا استخراج کرتے ہیں۔

ابن کمال پاشا کا قائم کردہ یہ دوسرا طبقہ بہت زیادہ نقد ونظر کا نشانہ بنا ہے، علامہ شہاب الدین ہارون مرجانی لکھتے ہیں:

معلوم نہیں ابن کمال پاشا کے اس قول کا کیا مطلب ہے کہ ابو یوسف، محمد اور زفر رحمہم اللہ نے اگر چہ بعض احکام میں امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا ہے لیکن یہ لوگ قواعد اصول میں امام صاحب کی تقلید کرتے ہیں، خدا جانے اصول سے یہاں ابن کمال پاشا کی کیا مراد ہے؟......اگر اس سے مراد اصول فقہ کی کتابوں میں زیر بحث آنے والے اجمالی احکام ہیں تو یہ تو عقلی قواعد اور برہانی ضوابط ہیں، انہیں ہر صاحب عقل، صاحب فکر ونظر جان سکتا ہے خواہ مجتہد ہو یا نہ ہو، ان اصول کی معرفت اجتہاد پر موقوف نہیں ہے، ائمہ ثلاثہ (ابو یوسف، زفر، محمد بن الحسن) کی شان اس سے کہیں بلند وبالا ہے کہ وہ حضرات ان اصولوں کی معرفت نہ رکھتے ہوں اور کسی دوسرے کی نری تقلید کریں، حالاں کہ تفقہ واجتہاد میں ان حضرات کا مقام بلند موافق ومخالف سب کو تسلیم ہے، فقہ میں ان حضرات کا مقام اگر امام مالک، امام شافعی سے بلند تر نہ ہو تو ان سے فروتر بھی نہیں ہے (۱)۔

اس کے بعد علامہ مرجانی نے امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر رحمہم اللہ کے تفقہ واجتہاد

---

(۱) ناظورة الحق فی وجوب العشاء وان لم یغب الشفق - ورق ۲-۲۷ مخطوطہ کتبخانہ ندوة العلماء لکھنؤ۔

پر مختلف ائمہ اور علماء کی گرانقدر شہادتیں نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

ان میں سے ہر ایک کے کچھ مخصوص اصول ہیں جن میں سے حضرات امام ابوحنیفہ سے اختلاف کرتے ہیں، مثلاً امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نجاست میں تخفیف دلائل میں تعارض کی بناء پر ہوتی ہے اور صاحبین کے نزدیک اختلاف ائمہ تخفیف نجاست کا سبب بنتا ہے، بلکہ امام غزالی نے فرمایا ہے کہ صاحبین نے مذہب کے دوتہائی مسائل میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہے، امام نووی نے تہذیب الاسماء واللغات میں ابو المعالی جوینی کا یہ قول نقل کیا ہے: امام مزنی کے اختیارات میرے نزدیک مذہب شافعی سے ملحق تخریجات ہیں، امام مزنی اقوال شافعی کی مخالفت نہیں کرتے، اس کے برخلاف امام ابو یوسف اور امام محمد اصول میں بھی اپنے استاذ امام ابوحنیفہ سے اختلاف کرتے ہیں، امام احمد ابن حنبل کو امام ابوجعفر طبری نے فقہاء میں شمار نہیں کیا اور کہا کہ وہ حفاظ حدیث میں سے ہیں، ابن جریر کی یہ بات مشہور ہے...... پھر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ امام احمد بن حنبل تو مجتہدین فی الشرع میں سے ہوں اور امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر جو شیر بیشۂ تفقہ اور استنباط و استدلال کے مرد میدان ہیں یہ حضرات مجتہد فی الشرع نہ ہوں۔

بات صرف اتنی ہے کہ ان حضرات نے اپنے استاذ کی حسن تعظیم اور غایت اکرام میں اپنے استاذ کے مقام بلند کو اجاگر کیا، ان کے مذہب کے نصرت و دفاع میں پورا زور صرف کیا، ان کے اقوال کو مدلل کیا، لوگوں میں اسے پھیلایا، نئے مسائل کے حل میں اپنے استاذ کے اقوال واجتہادات سے پوری مدد لی، فروع و اصول کی تحقیق، ابواب وفصول کی تعیین اور قواعد و مقائیس کی تمہید کے لئے اپنے کو وقف کردیا...... ان حضرات نے اپنی بہترین صلاحیتیں مذہب ابوحنیفہؒ کی تصحیح و بیان میں صرف کردیں، کیوں کہ ان کی پختہ رائے تھی کہ امام ابوحنیفہ زیادہ صاحب علم و ورع اور زیادہ قابل اقتداء تھے...... امام ابوحنیفہ سے امام ابو یوسفؒ وغیرہ کا رشتہ ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی، امام احمد) امام اوزاعی، امام سفیان وغیرہ کے رشتہ سے مختلف مذکورہ بالا وجہ سے ہوا،

اس وجہ سے نہیں کہ امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر اجتہاد مطلق فی الشرع کے مقام پر فائز نہیں ہوئے تھے۔

اگر اصول سے ابن کمال پاشا کی مراد ادلۂ اربعہ (کتاب، سنت، اجماع، قیاس) ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی طرح امام ابو یوسف وغیرہ بھی انہیں ادلہ سے احکام کا استنباط کرتے ہیں تو یہ بے معنی سی بات ہوئی کیوں کہ استنباط احکام میں تمام ائمہ کا ماخذ و مرجع شریعت ہی ہے، اس میں اختلاف ومخالفت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ شاید ابن کمال پاشا کی مراد یہ ہے کہ امام ابو یوسف وغیرہ قول صحابی اور مراسیل کے حجت ہونے اور استصحاب ومصالح مرسلہ کی حجت نہ ہونے میں امام ابو حنیفہ کی تقلید کرتے ہیں تو میں کہوں گا کہ یہ تقلید نہیں ہے بلکہ ان کی رائے امام ابو حنیفہ کی رائے سے ہم آہنگ ہوگئی ہے، امام صاحب کی طرح ان حضرات نے بھی دلیل کی بنیاد پر رائے قائم کی ہے، مراسیل کو حجت ماننے کی وجہ سے امام مالک کو امام ابو حنیفہ کا مقلد نہیں گردانا جاتا، مصالحہ مرسلہ کی حجیت کا انکار کرنے کی وجہ سے امام شافعی کو امام ابو حنیفہ کا مقلد نہیں کہا جاتا، اجماع، خبر واحد، قیاس کو حجت ماننے کی وجہ سے کسی امام کو دوسرے کا مقلد نہیں کہا جاتا۔

طبقۂ دوم پر علامہ زاہد الکوثری کی تنقید:

علامہ زاہد الکوثری حسن التقاضی میں لکھتے ہیں:

معروف یہ ہے کہ مجتہدین کی تین قسمیں ہیں: (۱) مجتہد مطلق غیر منتسب (۲) مجتہد مطلق منتسب (۳) مجتہد مقید بمذہب، جو کسی فقہی مذہب کا پابند ہوتا ہے اور اس مذہب کے دائرہ میں رہتے ہوئے اپنے امام کے اصول کے مطابق اجتہاد کرتا ہے، جیسا کہ ابن حجر مکی نے ''شن الغارہ'' میں ذکر کیا ہے، عبدالحئی لکھنویؒ نے ''النافع الکبیر'' میں اسے من وعن نقل کیا ہے، احمد

بن عبدالرحیم دہلوی نے بھی ''الانصاف فی اسباب الاختلاف'' میں اسی تقسیم کو اختیار کیا ہے، اگر چہ ان دونوں حضرات نے اس مسئلہ میں پوری بحث وتحقیق سے کام نہیں لیا ہے پھر بھی یہ تقسیم ابن الکمال الوزیر کی تقسیم وتوزیع کے مقابلہ میں اقرب الی الصواب ہے، ابن کمال پاشا کی تقسیم کو اگر چہ بعد کے مقلدین نے نظر استحسان سے دیکھا ہے، لیکن ابن کمال پاشا نہ تو طبقات فقہاء کی ترتیب صحیح طور پر قائم کر سکے ہیں اور نہ ہی ان طبقات پر فقہاء کی تقسیم صحیح طور پر کر سکے ہیں، شیخ عبدالحئ لکھنوی کے دل میں ابن کمال پاشا کی تقسیم وترتیب کے بارے میں کھٹک تھی، ناقد ومحقق شہاب مرجانی نے ''ناظورۃ الحق میں ابن کمال پاشا کی ترتیب وتوزیع دونوں پر سخت تنقید کر کے تحقیق وانصاف کا حق ادا کیا ہے، اللہ تعالی انہیں جزائے خیر عطا فرمائے۔

میں یہاں کتاب کے حاشیہ میں طبقات فقہاء کے بارے میں ابن کمال پاشا کا رسالہ نقل کرتا ہوں تا کہ قابل رد ترتیب وتوزیع کی واقفیت ہو جائے اور کتاب کے آخر میں طویل ہونے کے باوجود مرجانی کا تبصرہ وتنقید نقل کروں گا، کیوں کہ اہل علم کے سامنے اس کے آنے کی شدید ضرورت ہے، بہت سے لوگ ابن کمال پاشا کی تحریر کے فریب خوردہ ہیں۔

امام ابو یوسف وغیرہ کو مجتہد فی المذہب کے طبقہ میں شمار کرنا (جیسا کہ ابن کمال پاشا نے کیا ہے) ان حضرات ائمہ کی سخت توہین اور حق تلفی ہے، مرجانی نے ابو یوسف، محمد، زفر رحمہم اللہ کے بارے میں بالکل بجا فرمایا ہے: فقہ میں ان حضرات کا مقام اگر امام مالک اور امام شافعی سے بلند تر نہیں تو فروتر بھی نہیں، حق یہ ہے کہ اجتہاد کے دو کنارے ہیں اعلی اور ادنی اور ان دونوں کے درمیان بہت سے درجات ہیں جو باہم ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں، لہذا کسی فقیہ کا مرتبہ ومقام صرف اسے اہل اجتہاد مطلق مستقل کے طبقہ میں شمار کرنے سے متعین نہیں ہوتا، بہت سے وہ فقہاء جنہوں نے کسی امام اور مذہب سے اپنا انتساب باقی رکھا استقلال کا دعوی کرنے والوں سے بلند مقام کے ہیں (حسن التقاضی ۲۴/ ۲۵)۔

اصول فقہ حنفی اور امام ابوحنیفہؒ:

امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر وغیرہم کو مجتہد فی المذہب کے طبقہ میں شمار کرنا کسی طرح درست نہیں ہے، یہ حضرات امام ابوحنیفہ کے دبستان فقہ سے وابستہ رہنے کے باوجود بہت سے اصول وفروع میں امام صاحب سے اختلاف کرتے ہیں جیسا کہ فقہ حنفی کے مطالعہ سے ظاہر ہے، ابن کمال پاشا کا یہ دعوی کہ یہ حضرات اصول میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف نہیں کرتے بہت کچھ بحث ونظر کا محتاج ہے۔

سب سے پہلا سوال تو یہی ہے کہ اصول فقہ حنفی کی کتابوں میں امام ابوحنیفہ کی طرف جو اصول منسوب ہیں کیا یہ واقعی امام صاحب کے بیان کردہ اصول ہیں یا امام صاحب نے یہ اصول بیان نہیں کئے بلکہ بعد کے فقہاء احناف نے امام صاحب کے مسائل وفروع میں غور وفکر کر کے یہ اصول مستنبط کئے اور انہیں امام صاحب کی طرف منسوب کیا اگر یہ بعد کے فقہاء احناف کے مستنبط کردہ اصول ہیں تو انہیں امام ابوحنیفہ کے اصول کہنا کس حد تک صحیح ہے؟

اس سلسلہ میں ایک نقطۂ نظر تو حضرت شاہ والی اللہ محدث دہلویؒ کا ہے، شاہ صاحب امام ابوحنیفہ کی طرف ان اصولوں کی نسبت درست نہیں قرار دیتے، ان کے نزدیک یہ اصول تمام تر بعد کے فقہاء احناف کی تخریج وتفریع ہیں۔

شاہ صاحب لکھتے ہیں:

''بعض لوگوں کا گمان یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے اختلافات انہیں اصولوں پر مبنی ہیں جو بزدوی وغیرہ کی کتابوں میں مذکور ہیں لیکن سچ یہ ہے کہ ان میں سے اکثر اصول ان کے اقوال وفتاوی سے نکالے گئے ہیں، میرے نزدیک یہ تمام اصول کہ ''خاص خود واضح ہے اسے بیان لاحق نہیں ہوتا''۔ ''زیادتی نسخ ہے''۔ ''عام بھی خاص کی طرح قطعی ہے''۔ ''راویوں کی کثرت سے ترجیح نہیں ہوتی''۔ ''جب رائے کا دروازہ بند ہو جائے تو غیر فقیہ کی حدیث پر عمل

واجب نہیں''۔ ''شرط اور وصف کے مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں''۔ ''امر کا تقاضا یقیناً وجوب ہے''۔ اور اس طرح کے دوسرے اصول ائمہ کے کلام سے مستخرج ہیں، امام صاحب اور صاحبین سے وہ اصول صحیح روایات سے ثابت نہیں ہیں اور ان اصولوں کی پابندی اور فقہاء متقدمین کے اجتہادات سے ان اصولوں پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں بہ تکلف ان کے جوابات دینا (جیسا بزدوی وغیرہ کرتے ہیں) ان کے مخالف اصولوں کی پاسداری اور ان کا دفاع کرنے سے بہتر نہیں ہے''۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے مذکورہ بالا تحریر پر اپنی رائے ظاہر کرتے ہوئے شیخ ابوزہرہ لکھتے ہیں:

شیخ احمد بن عبدالرحیم دہلوی کی اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ جن اصول کو اصول مذہب حنفی قرار دیتے ہیں یا یہ دعوی کرتے ہیں کہ ان اصولوں پر ان کے ائمہ کا استنباط مسائل مبنی ہے یہ اصول ائمہ احناف کے وضع کردہ نہیں ہیں بلکہ مذہب حنفی کے ان علماء کے وضع کردہ ہیں جن کا دور ائمہ احناف اور ان کی تلامذہ کے دور کے بعد کا ہے ان ائمہ احناف نے ان قواعد کا استنباط کیا جن سے فروع مذہب کا استنباط منضبط ہو سکے، لہذا یہ اصول فروع سے بعد میں وجود پذیر ہوئے، اس حقیقت کا اعتراف کرنے کے باوجود کہ ان اصول کا استنباط متاخرین نے کیا ہے ائمہ اور ان کے تلامذہ سے یہ اصول منقول نہیں، تین امور کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے۔

امام ابوحنیفہ سے اگرچہ استنباط احکام کی تفصیلی اصول منقول نہیں ہیں لیکن استنباط احکام کے وقت ان کے پیش نظر کچھ اصول ضرور تھے، اگرچہ امام صاحب نے یہ اصول مدون نہیں کئے، جس طرح انہوں نے اپنے مستنبط کئے ہوئے فرعی مسائل مدون نہیں کئے، امام ابوحنیفہ سے منقول فرعی مسائل کا بار بار غور سے مطالعہ کرنے سے ان فرعی مسائل کے درمیان جو انسجام اور فکری ہم آہنگی محسوس ہوتی ہے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب استنباط احکام میں کچھ قواعد کے پابند ہیں ان سے باہر قدم نہیں نکالتے، ان قواعد کا مدون نہ ہونا ان کے عدم وجود کی دلیل نہیں

ہے، امام صاحب نے تو ان فروع کو بھی مدون نہیں کیا جس کی روایت ان سے ان کے تلامذہ نے کی ہے، اس طرح ان کے تلامذہ کا ان قواعد واصول کو نہ نقل کرنا بھی ان کے عدم وجود کی دلیل نہیں ہے، ان کے تلامذہ نے تو ان کے سارے دلائل بھی نقل نہیں کیے بلکہ ان کے دلائل کا بہت تھوڑا حصہ نقل کیا، امام ابو یوسف کی کتابوں میں امام صاحب کے کچھ دلائل آ گئے ہیں جہاں انہوں نے مختلف مسائل میں امام ابو حنیفہ اور دوسرے فقہاء کے دلائل کی وضاحت کی ہے مثلاً ''اختلاف ابی حنفیہ وابن ابی لیلیٰ'' اور ''الرد علی سیر الاوزاعی'' میں اور کتاب الخراج کے ان مقامات میں جہاں امام ابو یوسف نے اپنے اور امام ابو حنیفہ کے اختلاف کا ذکر کیا ہے، یا دوسرے فقہاء کے ساتھ امام صاحب کے اختلاف کا ذکر کیا ہے، امام محمد کی اکثر کتابیں دلائل سے خالی ہیں، اگرچہ تفریع سے بسا اوقات مناط استنباط کا اظہار ہو جاتا ہے۔

۲- جن علماء احناف نے اصول مدونہ مستنبط کیے ہیں مثلاً بزدوی وغیرہ یہ لوگ جن قواعد کی نسبت ائمہ کی طرف کرتے ہیں ان قواعد کو ائمہ کے اقوال وفروع سے اخذ کرتے ہیں، کبھی کبھی ائمہ کے ان فروع کا بھی تذکرہ کر دیتے ہیں جن سے ائمہ کی طرف اس قاعدہ کے انتساب کی صحت معلوم ہوتی ہے اور جن قواعد کا انتساب ائمہ کی طرف نہیں کرتے اور انہیں ثابت کرنے کے لئے ائمہ کے فروع ذکر نہیں کرتے یہ مذہب حنفی کے بعض فقہاء (مثلاً کرخی) کی آراء ہوتی ہیں۔

اس بنیاد پر ہم اصول حنفیہ کو دو قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں، ایک قسم ان اصول کی ہے جن کی نسبت مصنفین اصول نے اس طور پر ائمہ کی طرف کی ہے کہ ائمہ نے استنباط احکام کے وقت ان اصول وقواعد کو پیش نظر رکھا ہے، ان اصول وقواعد کے ساتھ ائمہ سے منقول ان فروع کا تذکرہ کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اصول وقواعد کی نسبت ائمہ کی طرف درست ہے، دوسری قسم ان اصول وقواعد کی ہے جو مذہب حنفی کے دوسرے فقہاء کی آراء ہیں مثلاً عیسیٰ بن ابان

کا نظریہ راوی غیر فقیہ کے خلاف قیاس روایت کے بارے میں......

۴- امام ابو حنیفہؒ سے اگر چہ استنباط کے تفصیلی قواعد منقول نہیں لیکن استدلال و استنباط کے کچھ عمومی قواعد ضرور منقول ہیں، امام ابو حنیفہ کے مناقب میں لکھی گئی کتابوں میں امام ابو حنیفہؒ کے حوالہ سے ان فقہ کے سرچشموں کا ذکر کیا گیا ہے، ادلہ شرع کے بارے میں امام صاحب کے اجمالی اور تفصیلی اقوال ان کتابوں میں تواتر کے ساتھ منقول ہیں (ابوحنیفہ لابی زہرہ ص ۲۳۶/۲۳۸)۔

ائمہ مذاہب اور اصول فقہ:

یہ واقعہ ہے کہ ہر فقہی مسلک کی کتب اصول میں مذکور اصول وقواعد کا ایک حصہ براہ راست ائمہ مذاہب سے منقول نہیں ہے بلکہ ائمہ سے منقول مسائل وفروع میں غور وفکر کر کے علماء مذاہب نے ان کا استنباط واستخراج کیا ہے۔ چونکہ ائمہ کے مسائل وفروع کا استقراء کر کے یہ اصول وقواعد مقرر کئے گئے ہیں، اس لئے ان کی نسبت بسا اوقات ائمہ مذاہب کی طرف کی گئی ہے، یہ صورت حال کم وبیش ہر فقہی مذہب کے اصول میں پائی جاتی ہے، ائمہ اربعہ میں سے صرف امام شافعیؒ کی کتاب اصول فقہ کی موضوع پر ہم تک پہنچی ہے، لیکن امام شافعی کی الرسالہ میں بہت سے وہ اہم مباحث ہم کو نہیں ملتے جنہیں اصول فقہ کی کتابوں کے لازمی مباحث میں شمار کیا جاتا ہے، تنہا الرسالہ، اور امام شافعی کی دوسری تصنیفات سے اصول فقہ کے تمام مباحث کی صورت گری نہیں ہوتی، الرسالہ علم اصول فقہ کی اولین تصنیفات میں سے ہے اور ہر علم کی ابتدائی تصنیفیں عموماً اس علم کے تمام ضروری مباحث کو حاوی نہیں ہوتیں، بعد کے مصنفین دوسرے اہم مباحث کا اضافہ کر کے علم کی تکمیل کرتے ہیں، اس لئے اصول شافعیہ کے تمام مباحث بھی صرف امام شافعی کی تحریروں سے تیار نہیں ہوئے، بہت سے اہم اصولی مسائل کے بارے میں امام شافعیؒ کی تحریریں خاموش ہیں، بعد کے علماء شافعیہ نے امام شافعی کے فروعی مسائل کا استقراء کر کے

اصول وضع کیے اور اس خلاء کو پر کیا ہے(۱)۔

لیکن یہ بات شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ استنباط واجتہاد کے اصولی مسائل کے بارے میں ائمۂ مذاہب مخصوص ومتعین نقطۂ نظر رکھتے تھے، ان کے اصول وقواعد استنباط مدون اور مرتب ہو کر ہم تک پہنچے ہوں یا نہ پہنچے ہوں لیکن ان کا چھوڑا ہوا فقہی ذخیرہ اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ انہوں نے اجتہاد کے نام پر اٹکل کے تیر نہیں مارے ہیں بلکہ مربوط ومنظم اصول وقواعد کی روشنی میں ادلۂ شرعیہ سے مسائل کا استنباط کیا ہے، امام ابوحنیفہ کی مجلس فقہاء میں ممتاز ترین فقہاء محدثین، صاحب فکر ونظر جمع ہو کر مسائل پر کھلی بحثیں کرتے تھے، ہر مسئلہ کے بارے میں مختلف نقطۂ نظر اور ان کی دلائل زیر بحث آتے تھے، یہ کیسے ممکن ہے کہ ایسی مجلس میں وہ اصولی مسائل زیر بحث نہ آتے ہوں جن کی اجتہاد واستنباط میں قدم قدم پر ضرورت پڑتی ہے، ہاں اصول فقہ کی وہ خالص نظریاتی بحثیں جن کی استنباط مسائل میں شاذ ونادر ہی ضرورت پڑتی ہے وہ اگر زیر بحث نہ آتی ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔

بہر حال ائمہ مجتہدین کے تفصیلی اصول استنباط کا ہم تک نہ پہنچنا یہ رائے قائم کرنے کا جواز فراہم نہیں کرتا کہ ائمہ مجتہدین کے پاس استنباط واجتہاد کی تفصیلی اصول وقواعد نہیں تھے اور وہ لوگ کسی طرح کے اصول وقواعد کی پابندی کے بغیر استنباط مسائل کا کام کرتے تھے، یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو ائمہ مجتہدین کے فقہی ذخیرہ سے بالکل ناواقف ہو۔

اصول فقہ کی سب سے پہلی کتاب:

اس بات کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اسلامیات کے دستیاب لٹریچر میں اصول فقہ کی سب

---

(۱) امام بدرالدین زرکشی شافعی (م ۷۹۴ھ) مشہور شافعی اصولی امام الحرمین عبدالملک جوینی (م ۴۸۷ھ) کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ بسا اوقات امام شافعی کی اصولی آراء کا استخراج ان کے فقہی مسائل سے کرتے ہیں، (سلاسل الذہب للزرکشی ۸۹)۔

سے پہلی کتاب امام شافعی کی الرسالہ ہے، لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ امام شافعی سے پہلے کسی نے اصول فقہ پر کتاب لکھی ہی نہیں، اگر تاریخ وتذکرہ کی معتبر کتابوں سے پتہ چلتا ہے کہ امام شافعی سے پہلے بھی بعض ائمہ نے اصول فقہ پر کتابیں لکھی ہیں تو اس کا محض اس بنیاد پر انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ کتابیں اب موجود اور دستیاب نہیں ہیں، علوم اسلامیہ پر کتابوں کا موجود اور دستیاب ذخیرہ تو واقعی ذخیرہ کا ایک چوتھائی بھی نہیں ہے، مختصر رسائل اور کتابیں ہی نہیں بلکہ سلف کی ایسی کتابیں جو سو سو جلدوں میں تھیں، تذکرہ وتراجم میں ان کا ذکر آتا ہے، ان کا آج کہیں پتہ نہیں، ابوالوفا ابن عقیل حنبلی کی کتاب الفنون، ابو یوسف عبدالسلام قروینی کی تفسیر "حدائق ذات بهجة" امام ابوالحسن اشعری، جبائی، قاضی عبدالجبار معتزلی کی تفسیریں کہاں ہیں، سیاسی انقلابات اور فوجی غارت گریوں نے ہمارے گراں قدر علمی اثاثے کا کتنا بڑا حصہ ضائع کر دیا اس کا ہمیں احساس ہی نہیں، جاہل حبشی تاتاریوں کا سیلاب بلا خیز ہماری آبادلاً بربریوں کو بھی بہالے گیا، تاریخ کی کتابوں میں آتا ہے کہ تاتاریوں نے بغداد کو تاراج کرنے کے بعد اتنی کتابیں دریائے دجلہ میں پھینکیں کہ اس کا پانی کالا پڑ گیا۔

سوال یہ ہے کہ امام شافعی سے پہلے کتب تاریخ وتذکرہ وتراجم سے اصول فقہ کے موضوع پر کسی اور کتاب کا سراغ لگتا ہے؟ اس سوال کا جواب اثبات میں ہے، متعدد قدیم تاریخی مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو یوسف (۱۸۳ھ) نے اصول فقہ پر کتاب لکھی، خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں امام ابو یوسف کے حالات میں درج ذیل روایت درج کی ہے،

"أخبرنا التنوخي أخبرنا طلحة بن محمد بن جعفر قال: أبو يوسف مشهور الأمر ظاهر الفضل وهو صاحب أبي حنيفة وأفقه أهل عصره لا يتقدمه أحد في زمانه وكان نهاية في العلم والحكم والرياسة والقدر أول من وضع في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة" (تاریخ بغداد ۱۴/ ۲۴۵-۲۴۶ دار الکتاب العربی بیروت)۔

(ہمیں تنوخی نے خبر دی، تنوخی کہتے ہیں کہ ہمیں طلحہ بن محمد بن جعفر نے خبر دی کہ ابو یوسف شہرت یافتہ ہیں ان کا فضل وکمال ظاہر ہے، وہ امام ابوحنیفہ کے شاگرد اور اپنے دور کے سب سے بڑے فقیہ تھے، ان کے زمانہ میں کوئی ان سے فائق نہیں تھا، علم، فیصلہ، ریاست، قدر و منزلت کے آخری مقام پر تھے، یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے امام ابوحنیفہ کے مذہب پر اصول فقہ میں کتابیں تصنیف کیں)۔

ابن ندیم نے ممن روی عن أبی یوسف (ابو یوسف سے روایت کرنے والوں میں سے) کے تحت معلیٰ بن منصور ابویعلی کے بارے میں لکھا ہے:

روی عنه فقهه و اصوله و کتبه (الفہرست/۲۸۶)۔

انہوں نے امام ابو یوسف سے ان کے فقہ، اصول فقہ اور کتابوں کی روایت کی ہے۔

ابن ندیم (۳۸۵ھ) نے الفہرست میں امام محمد کی تصنیفات کے ذیل میں کتاب اصول الفقہ کے نام سے ایک کتاب کا ذکر کیا ہے (الفہرست لابن الندیم/۲۸۸ دار المعرفۃ بیروت)۔

اس کی کوئی علمی بنیاد نہیں ہے کہ مستند تذکرہ نگاروں کے ذکر کے باوجود اصول فقہ کو موضوع پر امام ابو یوسف اور امام محمد کی تصنیفات کا انکار کیا جائے، امام شافعی کی عظمت و منزلت اس پر موقوف نہیں ہے کہ اصول فقہ کی پہلی کتاب کا مصنف انہیں قرار دیا جائے، الرسالہ کی غیر معمولی قدر و قیمت خود اس کے ابحاث و مضامین کے اعتبار سے ہے، اس کتاب کو سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے، اس کتاب کے وجود میں آنے کے بعد اسے مرکزیت کا مقام حاصل ہو گیا، تمام دبستان فقہ کے علماء اور فقہاء نے اس کتاب سے اعتناء برتا، کچھ اہل اصول نے اس کے مضامین کی تشریح و تسہیل کی، کچھ نے اس کتاب سے استفادہ کرنے کے ساتھ اس کے بعض قواعد و ابحاث سے اختلاف کیا۔

اگر الرسالہ کا گہرائی سے مطالعہ کیا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ یہ کتاب اصول فقہ

کے موضوع پر پہلی تصنیف نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے اصول فقہ کے مختلف رجحانات پروان چڑھ رہے تھے، مختلف مکاتب فکر قائم ہو چکے تھے، اصول فقہ کی بہت سے مسائل علمی مجالس میں زیر بحث تھے، حضرت امام شافعی نے ان کا جائزہ لے کر ان پر تنقید کر کے اصولی مسائل کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر اس کتاب میں پیش کیا ہے۔

اصول فقہ حنفی کی قدیم ترین کتابیں:

اگر یہ سمجھا جا رہا ہے کہ اصول فقہ حنفی کی ابتداء فخر الاسلام علی بن محمد بزدوی (۴۸۲) کی کتاب ''کنز الوصول الی معرفۃ الاصول'' سے ہوئی، اور سب سے پہلے بزدوی اور اس کے معاصر فقہاء احناف نے مسائل فقہ کا استقراء کر کے اصول فقہ کے مسائل کا استخراج و استنباط کیا تو یہ بہت بڑی غلط فہمی ہے اسے دور ہو جانا چاہئے، امام ابو یوسف اور امام محمد کے بعد بھی ہر دور میں فقہاء احناف نے اصول فقہ پر تصنیفات کا سلسلہ جاری رکھا، ان کے ذریعہ ائمہ احناف کی اصولی آراء بعد کی نسلوں تک پہنچتی رہیں۔

الرسالہ کے منظر عام پر آنے کے بعد امام محمد کے مشہور شاگرد قاضی عیسیٰ بن ابان (۲۲۰ھ) نے یہ کتابیں لکھیں (۱) کتاب خبر الواحد (۲) کتاب اثبات القیاس (۳) اجتہاد الرای (ابن ندیم نے عیسیٰ بن ابان کی ان تینوں کتابوں کا ذکر کیا ہے، الفہرست/۲۸۹؛ ابن ندیم نے ابوعبداللہ محمد بن سماعہ تمیمی (م ۲۳۳ھ) کی اصول فی الفقہ کا بھی تذکرہ کیا ہے ۲۸۹) بردعی (متوفی ۳۲۷ھ) نے کتاب مسائل الخلاف تصنیف کی۔ (علم اصول فقہ تصنیف کردہ ڈاکٹر طہٰ جابر علوانی/۴۵-۴۶) کنانی (متوفی ۲۷۹ھ) نے الحجۃ فی الرد علی الشافعی لکھی۔ (علم اصول فقہ تصنیف کردہ ڈاکٹر طہٰ جابر علوانی/۴۵-۴۶) علی بن موسیٰ قمی حنفی (متوفی ۳۰۵) نے ''اثبات القیاس''، ''الاجتہاد''، ''خبر الواحد''، لکھی۔ (الفہرست/۲۹۲) امام کرخی (متوفی ۳۴۰ھ) نے اصول فقہ پر اپنا مشہور رسالہ تصنیف کیا، حنفی ائمہ و فقہاء کے اصولی سرمایہ کو امام ابوبکر احمد بن علی

جصاص رازی (متوفی ۳۷۰ھ) نے اپنے قیمتی اضافوں کے ساتھ ''الفصول فی الاصول'' میں محفوظ کر دیا ہے، اس گراں قدر کتاب کی چاروں جلدیں کویت سے شائع ہو چکی ہیں، اس کتاب کا گہرائی سے مطالعہ کرنے سے اکثر مسائل میں جانا جاسکتا ہے کہ کون سے اصول ائمہ احناف سے صراحۃً ثابت ہیں اور کون سے اصول ان کے مسائل وفروع سے مستنبط کئے گئے ہیں، امام ابو بکر جصاص رازی کے بعد بھی اصول فقہ کے موضوع پر علماء احناف کی تصنیفات کا سلسلہ جاری رہا، امام ابو زید دبوسی (۴۳۰ھ) نے ''تاسیس النظر'' اور ''تقویم الادلہ'' لکھی، شمس الائمہ سرخسی (۴۹۰ھ) نے ''اصول السرخسی'' لکھی، فخر السلام بزدوی (۴۸۲) نے ''کنز الوصول الی معرفۃ الاصول'' لکھی، امام کاسانی (۵۸۷) کے استاد اور خسر علاء الدین محمد بن احمد سمرقندی (۵۳۹ھ) صاحب تحفۃ الفقہاء نے ''میزان الاصول فی نتائج الاصول'' تصنیف کی۔

ہم نے چھٹی صدی ہجری تک کے علماء احناف کی اصول کے فقہ کے موضوع پر چند اہم تصنیفات کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے، اس بعد کی تصنیفات تو کسی حد تک متداول اور معروف ہیں، ان کتابوں سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد سے اصول فقہ کے موضوع پر تصنیفات کا جو سلسلہ شروع ہوا وہ بعد کی صدیوں میں برابر جاری رہا، اصول فقہ پر متقدمین احناف کی بعض کتابیں شائع ہو چکی ہیں، بعض ایڈٹ ہو کر شائع ہونے والی ہیں، بعض مخطوطات کی شکل میں موجود ہیں اور بعض نایاب ہیں، اصول فقہ پر احناف کی تصنیفات کے اس تسلسل کے باوجود یہ رائے قائم کرنا کہاں تک قرین انصاف ہے کہ احناف کے تمام یا اکثر اصول بعد کے فقہاء کے وضع کردہ ہیں، حنفی اصول فقہ کی قدیم ترین مستند کتابوں میں جو اصول قطعیت کے ساتھ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد وغیرہم کی طرف منسوب کئے گئے ہیں انہیں ہم کیوں انہیں ائمہ کے بیان کردہ اصول تسلیم نہ کریں۔

اگر اس طرح کی تشکیکات کی بناء پر ائمہ کی طرف ان اصولوں کے انتساب کو مشکوک

گردانا جائے گا تو ہمیں اصول فقہ ہی نہیں بلکہ فقہ کے بہت بڑے ذخیرہ سے ہاتھ دھونا پڑے گا، مصر کے کچھ علماء نے الرسالہ اور کتاب الام کے امام شافعیؒ کی طرف انتساب پر شک کا اظہار کیا اور اس پر وہاں کے علمی حلقوں میں بحث چلی (الرسالہ کا مقدمہ تحقیق ۹-۱۰ الرسالہ تحقیق وتعلیق شیخ احمد شاکر)۔

کیا امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ اصول میں ان کی تقلید کرتے ہیں:

اصول فقہ حنفی کی کتابوں میں ائمہ احناف کی طرف جو اصول استنباط منسوب کیے گئے ہیں ان کا ائمہ احناف کی طرف انتساب صحیح قرار دیں یا غلط، بہر اتنی بات مسلم ہے کہ ان اصولوں میں صاحبین امام ابوحنیفہ کی صد فیصد تقلید کرتے ہوئے نظر نہیں آتے، کثرت سے یہ حضرات اپنے استاذ سے اصولوں میں اختلاف کرتے ہیں، لہذا ابن کمال پاشا کا یہ کہنا بے معنی اور خلاف واقعہ ہے کہ امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر وغیرہ اصول میں اپنے استاذ (امام ابوحنیفہ) سے اختلاف نہیں کرتے صرف فروع میں کہیں کہیں اختلاف کرتے ہیں، امام ابوحنیفہ کے کبار تلامذہ (امام ابو یوسف، امام زفر، امام محمد وغیرہ) کو مجتہد مطلق کے بجائے مجتہد فی المذہب کا درجہ دینا ان حضرات کی شدید حق تلفی اور توہین ہے، خود ابن کمال پاشا کے مقرر کیے ہوئے معیار پر بھی ان حضرات کو مجتہد فی المذہب کے بجائے مجتہد فی الشرع قرار دیا جانا چاہیے، کیوں کہ ان حضرات نے اصول وفروع دونوں میں امام صاحب سے بکثرت اختلاف کیا ہے، جیسا کہ فقہ اور اصول فقہ کی کتابیں شہادت دیتی ہیں۔

اگر استاذ اور شاگردوں کو ایک طبقہ میں شمار کرنا خلاف ادب معلوم ہوتا ہو تو پھر اس کا اطمینان بخش حل یہ ہے کہ مجتہد مطلق یا مجتہد فی الشرع کی دو قسمیں کی جائیں (۱) مجتہد مطلق غیر منتسب (۲) مجتہد مطلق منتسب، حافظ ابن صلاح، امام نووی، حضرت شاہ ولی اللہ وغیرہم نے مجتہد فی المذہب کو تیسرے درجہ پر رکھا ہے، اور اس سے پہلے مجتہد مطلق کے دو طبقے قائم کیے ہیں جسے بعض نے مستقل، غیر مستقل کا نام دیا، اور بعض حضرات نے منتسب غیر منتسب کے نام سے

موسوم کیا، اس تقسیم کو اختیار کر کے استاذ اور شاگردوں کو ایک طبقہ میں شمار کرنے کی بے ادبی (اگر یہ بے ادبی ہو) سے بچا جا سکتا ہے۔

تلامذہ امام ابوحنیفہ کے اجتہاد مطلق کے مقام کو دوسرے مسالک کے ممتاز علماء وفقہاء نے بھی اچھی طرح پہچانا، شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے لکھا ہے،

امام ابو یوسف اور امام محمد، امام ابوحنیفہ کے تلامذہ ہیں، ان دونوں کو امام ابوحنیفہ سے خصوصی نسبت ہے جس طرح امام شافعیؒ کو امام مالکؒ سے خصوصی نسبت تھی، شاید امام ابوحنیفہ سے ان دونوں کا اختلاف تقریباً اتنا ہی ہو جتنا اختلاف امام شافعیؒ کو امام مالک سے ہے، یہ اختلاف دلیل کی پیروی میں اور ادائے فرض کے لئے ہے (مجموعہ فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۲۰/ ۲۳۲)۔

علامہ ابن حزم ظاہری (۴۵۶ھ) نے "الاحکام فی اصول الاحکام" میں فقہاء کوفہ کے تحت امام ابوحنیفہ کے تلامذہ کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھا ہے:

"وانما ذکر نا من اصحاب أبی حنیفة دون سائرهم لأنهم لم یستهلکوا فی التقلید بل خالفوه باختیار هم فی کثیر من الفقه فد خلوا من أجل ذلک فی جملة الفقهاء" (الاحکام فی اصول الاحکام ۵/ ۱۰۰-۱۰۱)۔

(ہم نے صرف امام ابوحنیفہ کے شاگردوں کا ذکر کیا سب کے شاگردوں کا نہیں کیوں کہ امام ابوحنیفہ کے شاگرد تقلید میں غرق نہیں ہوئے بلکہ انہوں نے بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا، لہذا یہ لوگ زمرۂ فقہاء میں شامل ہو گئے)۔

امام زفر اور امام حسن بن زیاد بھی امام ابو یوسف، امام محمد کی طرح مجتہد مطلق ہیں، امام ابوحنیفہ سے ان حضرات کا ایسا ہی رشتہ ہے جیسا رشتہ امام شافعی کا امام مالک سے اور امام بن حنبل کا امام شافعی سے ہے، بس صرف اتنا فرق ہے کہ امام شافعی اور امام مالک کے اقوال نیز امام احمد اور امام شافعی کے اقوال ایک ساتھ نہیں لکھے گئے بلکہ علیحدہ علیحدہ لکھے گئے، اس کے برخلاف ان

چاروں (ابو یوسف، محمد، زفر، حسن بن زیاد) کے اقوال امام ابوحنیفہ کے اقوال کے ساتھ ملا کر لکھے گئے، اگر چہ بعض احناف ان حضرات کو امام ابوحنیفہ کا مقلد خیال کرتے ہیں، ہاں ان چاروں کو مجتہد منتسب کہا جاسکتا ہے، کیوں کہ ان حضرات نے اپنے استاذ کی طرف اپنا انتساب باقی رکھا لیکن یہ انتساب تعلیم و تعلم کا ہے تقلید کا نہیں ہے، اس وقت تک علماء کے درمیان تقلید کا رواج ہوا ہی نہیں تھا (الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی ۱/۷۴۳)۔

شیخ ابوزہرہ کا خیال یہ ہے کہ طبقہ دوم (مجتہدین فی المذہب) میں ابن کمال پاشا نے جن لوگوں کو شامل کیا تھا وہ سب طبقہ اول میں آگئے اور اس طبقہ میں کوئی باقی نہیں رہا تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذہب حنفی میں اس طبقہ کا وجود نہیں ہے۔

ابن کمال پاشا کے طبقہ سوم پر نقد:

ابن کمال پاشا کی تقسیم کے مطابق تیسرا طبقہ مجتہدین فی المسائل کا ہے، یہ لوگ اصول و فروع کسی چیز میں امام کی مخالفت نہیں کر سکتے، ہاں صرف ان مسائل کے بارے میں اجتہاد کر سکتے ہیں جن کے بارے میں صاحب مذہب امام کی کوئی رایت نہیں ہوتی، اس طبقہ میں ابن کمال پاشا نے بطور مثال ان لوگوں کے نام شمار کرائے ہیں۔

(۱) خصاف (۲۶۱ھ) (۲) ابوجعفر طحاوی (۳۲۱ھ) (۳) ابوالحسن کرخی (۳۴۰ھ) (۴) شمس الائمہ حلوانی (۴۵۶ھ) (۵) شمس الائمہ سرخسی (۴۹۰ھ) (۶) فخر الاسلام بزدوی (۴۸۲ھ) (۷) فخر الدین قاضی خاں (۵۹۳ھ)

ابن کمال پاشا کے بیان کے مطابق مجتہدین فی المسائل اصول و فروع میں صاحب مذہب کی مخالفت کرنے پر قادر نہیں ہوتے، ان کا کام صرف اتنا ہے کہ جن مسائل کے بارے میں صاحب مذہب سے کوئی روایت نہیں ہے ان کے بارے میں صاحب مذہب کے اصول و قواعد کی روشنی میں احکام کا استنباط کریں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ صاحب مذہب سے صرف امام ابوحنیفہ مراد ہیں (جیسا کہ متبادر ہے) یا صاحب مذہب کے دائرے میں امام ابو یوسف، امام محمد اور دوسرے مجتہدین فی المذاہب بھی آتے ہیں، اگر صاحب مذہب سے مراد صرف امام ابوحنیفہ ہیں تو ابن کمال پاشا کے بیان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مجتہدین فی المسائل امام ابو یوسف امام محمد وغیرہ کی اصول وفروع میں مخالفت کر سکتے ہیں، ان پر پابندی صرف امام ابوحنیفہ کی مخالفت نہ کرنے کی ہے حالانکہ یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی، جن مسائل کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا قول و روایت موجود نہ ہو لیکن امام ابو یوسف، امام محمد وغیرہ کے اقوال و اجتہادات موجود ہوں ان میں تلامذۂ امام ابوحنیفہ کے اقوال و آراء کو بعد کے فقہاء احترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، عموماً ان اقوال و آراء کی پیروی کرتے ہیں۔

مجتہدین فی المسائل میں جن فقہاء کو شامل کیا گیا ہے ان میں سے متعدد ایسے ہیں جنہوں نے متعدد اصول وفروع میں ائمہ مذہب سے اختلاف کیا ہے، امام طحاوی، امام خصاف اور کرخی کے بارے مین یہ دعوی نہیں کیا جا سکتا کہ ان حضرات نے اصول وفروع میں بالکل امام صاحب سے اختلاف نہیں کیا، ان کا اختلاف اگر چہ امام ابو یوسف، امام محمد کی اختلاف سے بہت کم ہے لیکن ذخیرۂ فقہ پر نظر رکھنے والا ان کے اختلاف سے انکار نہیں کر سکتا، علامہ شہاب الدین مرجانی لکھتے ہیں:

ابن کمال پاشا کا یہ کہنا ہے کہ خصاف، طحاوی، کرخی اصول وفروع میں امام ابوحنیفہ کی مخالفت کرنے پر قادر نہیں ہیں بالکل بے معنی بات ہے، ان لوگوں نے بے شمار مسائل میں امام صاحب سے اختلاف کیا ہے، اصول وفروع میں ان کے اختیارات ہیں، کتاب وسنت و قیاس سے انہوں نے بہت سے اقوال مستنبط کئے ہیں منقول و معقول سے استدلالات کئے ہیں، جیسا کہ فقہ، اصول فقہ اور خلافیات کی کتابوں کا مطالعہ کرنے والوں پر مخفی نہیں (ناظورۃ الحق للمرجانی ورق ۲۹ مخطوطہ کتب خانہ ندوۃ العلماء لکھنؤ)۔

دور آخر کے مشہور حنفی فقیہ و اصولی علامہ بخیت المطیعی نے بھی خصاف، طحاوی، کرخی کے بارے میں انہیں خیالات کا اظہار کیا ہے (ارشاد اھل الملۃ ۲۷/۳)۔

امام طحاوی کے بارے میں فخر المتأخرین مولانا عبدالحئ لکھنوی فرنگی محلی الفوائد البھیہ میں لکھتے ہیں:

طحاوی کو ابن کمال پاشا وغیرہ نے ان لوگوں کے طبقہ میں شمار کیا ہے جو اصول و فروع میں صاحب مذہب کی مخالفت نہیں کر سکتے، صرف ان مسائل میں اجتہاد کر سکتے ہیں جن کے بارے میں صاحب مذہب کی روایت نہیں ہے لیکن ابن کمال پاشا کی یہ بات محل نظر ہے، امام طحاوی کا درجہ مرتبہ بہت بلند ہے، بہت سے اصول و فروع میں انہوں نے صاحب مذہب سے اختلاف کیا ہے، شرح معانی الآثار اور طحاوی کے دوسری تصنیفات کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بہت سے مسائل میں صاحب مذہب کے اختیار کردہ اقوال کے مخالف اقوال کو ترجیح دیتے ہیں جہاں مخالف قول کے دلائل زیادہ قوی محسوس ہوتے ہیں، لہذا حق یہ ہے کہ امام طحاوی مجتہد منتسب ہیں، صلاحیت اجتہاد ہونے کی وجہ سے اصول و فروع میں امام صاحب کی تقلید نہیں کرتے، لیکن امام ابوحنیفہ کے طریقۂ اجتہاد پر چلنے کی وجہ سے ان کی طرف اپنا انتساب رکھتے ہیں اور اگر امام طحاوی مجتہد منتسب نہ ہوں تو کم ازکم مجتہدین فی المذہب کے زمرہ میں ضرور آتے ہیں، ان لوگوں کے علی الرغم جو ان کا مقام اس سے گرانا چاہتے ہیں، شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے بستان المحدثین میں بالکل بجا لکھا ہے کہ مختصر طحاوی سے معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی مجتہد تھے، مذہب حنفی کے مقلد محض نہیں تھے، اس لئے کہ وہ قوی دلائل ظاہر ہونے پر مختلف مسائل میں مذہب ابوحنیفہ سے اختلاف کرتے ہیں، صحیح قول کے مطابق ان کا شمار امام ابو یوسف، امام محمد کی طبقہ میں ہے، اس سے فروتر نہیں ہے (الفواعد البھیہ ۳۰/ ۳۱،۳ طبع قدیمی کتب خانہ کراچی)۔

خصاف اور کرخی کو مولانا عبدالحئ صاحبؒ فرنگی محلی طبقہ دوم میں شامل کرنے کی رائے

رکھتے (حوالہ بالا ۱۰۸)

شمس الائمہ حلوانی کے بارے میں مولانا فرنگی محلی لکھتے ہیں:

ابن کمال پاشا نے حلوانی کو رسالہ وقف البنات میں مجتہدین فی المسائل میں شمار کیا ہے، اس کے بعد بہت سے لوگوں نے ابن کمال پاشا کی پیروی کی ہے، لیکن اخی چلپی، یوسف بن جنید توقانی رومی نے حواشی شرح وقایہ موسوم بہ ذخیرۃ العقبی میں حلوانی کو مجتہدین میں شمار کیا ہے، پھر یہ سوال اٹھایا ہے کہ اگر وہ مجتہد ہوتے تو کسی دوسرے کی پیروی ان کے لئے جائز نہ ہوتی، اس کے بعد اس سوال کا جواب ہے کہ مجتہد کے لئے کسی دوسرے کی تقلید جائز نہ ہونا ممنوع ہے، خود امام صاحب سے مجتہد کے لئے اس سے زیادہ علم رکھنے والے مجتہد کی تقلید کا جواز مروی ہے اور اگر مجتہد کے لئے تقلید کی ممانعت تسلیم کر لی جائے تو یہ ممانعت مجتہد مطلق کے لئے ہے، مثلاً امام مالک، امام شافعی، شمس الائمہ حلوانی مجتہد مطلق نہیں تھے کہ ان کے لئے تقلید ممنوع ہو (الفوائد البہیہ / ۹۵)۔

امام کرخی کی اصولی آراء کو ڈاکٹر حسین خلف جبوری نے "الأقوال الأصولية للإمام أبي الحسن الكرخي" کے نام سے کتابی صورت میں جمع کر دیا، اس کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کرخی نے متعدد اصولی مسائل میں ائمہ مذہب حنفی سے اختلاف کر کے اپنا الگ نقطۂ نظر قائم کیا ہے (ملاحظہ ہو الاقوال الاصولیہ للامام ابی الحسن الکرخی-۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۷، ۵۹، ۷۲، ۷۳)۔

ابن کمال کے قائم کردہ طبقہ چہارم پر تنقید:

ابتدائی تین طبقات جن کا اوپر جائزہ لیا گیا مجتہدین کے تھے، ان تینوں میں اجتہاد قدر مشترک ہے، یہ الگ بات ہے کہ تینوں طبقات کا اجتہاد الگ الگ نوعیت کا ہے، ہر ایک طبقہ کا دائرہ اجتہاد ایک دوسرے سے قدرے مختلف ہے، اس کے بعد کے چار طبقات مقلدین کے ہیں، ان چار طبقات میں سے پہلا طبقہ جو مجموعی سات طبقات کا چوتھا طبقہ ہے اصحاب تخریج کا ہے، اس

طبقہ کے بارے میں ابن کمال پاشا کا خیال یہ ہے کہ یہ لوگ اجتہاد کی بالکل صلاحیت نہیں رکھتے لیکن اصول و مآخذ پر گہری نظر رکھنے کی وجہ سے صاحب مذہب یا ائمہ مذہب سے منقول کسی مجمل یا مبہم قول وحکم کی تفصیل وتشریح اصول کی روشنی میں اور امثال ونظائر پر قیاس کر کے کر سکتے ہیں، اس طبقہ کے تعلق سے انہوں نے صرف رازی کا نام لیا اور علماء فقہ حنفی جب مطلق رازی بولتے ہیں تو اس سے امام ابوبکر جصاص رازی (۳۷۰ھ) مراد ہوتے ہیں۔

اصحاب تحقیق نے اس پر بڑا احتجاج کیا ہے کہ ابن کمال پاشا نے، امام جصاص رازی جیسے بلند پایہ فقیہ کو مجتہدین کے تینوں طبقات سے خارج کر کے اہل تخریج کے طبقہ میں لاکر ڈال دیا ہے، یہ جصاص جیسے عظیم المرتبت امام وفقیہہ کی سخت توہین اور حق تلفی ہے، واقعہ یہ ہے کہ علامہ ابن کمال پاشا نے اگر امام جصاص کی احکام القرآن ہی کا مطالعہ کیا ہوتا تو ان سے یہ سنگین غلطی نہ ہوتی۔

امام جصاص رازی کو طبقہ اہل تخریج میں شامل کرنے پر سب سے زبردست تنقید علامہ شہاب الدین مرجانی نے کی ہے، ان کا قلم اس مقام پر پہنچ کر بہت جوش میں آگیا ہے، انہوں نے بجا طور پر جصاص رازی کے مقام شناسی اور مدافعت کا حق ادا کر دیا ہے، ان کی تنقید طویل ہونے کے باوجود بے حد مفید ہونے کی وجہ سے نقل کی جارہی ہے۔

علامہ شہاب الدین ہارون مرجانی کی تنقید

امام ابوبکر جصاص رازی اس رائے میں منفرد ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض حقیقت ہے اگر اس کے تحت باقی رہے افراد جمع ہوں ورنہ مجاز ہے کیا یہ اصولی مسائل میں سے نہیں ہے؟ پھر ابن کمال پاشا کا ابوبکر جصاص رازی کو ان مقلدین کے زمرہ میں شمار کرنا جو سرے سے اجتہاد کی صلاحیت نہیں رکھتے امام جصاص پر بہت بڑا ظلم، حق تلفی اور انہیں ان کے مقام بلند سے نیچے اتارنا ہے۔ ابن کمال پاشا جصاص کی علمی جلالت شان، فقہ، اصول فقہ میں ان کی غیر

معمولی مہارت وکمال، نظر واستدلال کے معرکوں میں ان کی شدید پکڑ سے بالکل ناواقف معلوم ہوتے ہیں۔

امام جصاص رازی کی تصنیفات اوران سے منقول اقوال کا تتبع کرنے والا جانتا ہے کہ ابن کمال پاشا نے جن لوگوں کو مجتہدین میں شمار کیا ہے یعنی شمس الائمہ اوران کے بعد کے لوگ یہ سب لوگ ابوبکر جصاص رازی کے خوشہ چیں ہیں، ہمارے دعوی کی تصدیق ان دلائل سے ہوتی ہے جنہیں امام جصاص نے اپنے اختیارات کے لئے ذکر کیا ہے اوران براہین سے ہوتی ہے جن میں انہوں نے اپنے وجوہ استدلالات سے پردہ اٹھایا ہے، جصاص رازی کی نشو ونما دارالخلافہ بغداد میں ہوئی جوعلم واصلاح کا مرکز، شہر امین، قلعہ اسلام تھا، موصوف نے مختلف ملکوں اورشہروں کے اسفار کئے، ممتاز ترین علماء سے استفادہ کیا۔ مشائخ وکبار سے حدیث اورفقہ سیکھی، شمس الائمہ حلوانی امام جصاص رازی کے بارے میں فرماتے ہیں: وہ بڑے شخص ہیں، میدان علم میں مشہور ہیں، ہم لوگ ان کی تقلید کرتے ہیں، ان کے قول کواختیار کرتے ہیں'' کیا مجتہد کے لئے مقلد کی تقلید درست ہے؟ الکشف الکبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ جصاص رازی ابومنصور ماتریری سے زیادہ بڑے فقیہ ہیں۔ قاضی خاں نے ''توکیل بالخصومۃ'' کے مسئلہ میں لکھا ہے: پردہ نشیں خاتون جو مردوں سے اختلاط نہیں کرتی اس کے لئے کسی دوسرے کو وکیل بالخصومۃ بنانا درست ہے، خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ' ہدایہ میں ہے: رازی کہتے ہیں کہ پردہ نشین خاتون کے لئے توکیل بالخصومۃ لازم ہے۔ پھر صاحب ہدایہ نے کہا ہے: اس مسئلہ کو متاخرین نے پسند کیا ہے، ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ رازی سے مراد امام کبیر جصاص رازیؒ ہیں، یعنی اصل مبسوط وغیرہ کے ظاہر اطلاق کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باکرہ، ثیبہ، پردہ نشین، بے پردہ کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، اورفتوی اس قول پر ہے جسے متاخرین نے پسند کیا ہے، اس مسئلہ میں پہلے رازی کا خصوصی طور پر ذکر پھر عمومی شکل میں متاخرین کی طرف نسبت یہ بتانے کے لئے ہے کہ سب سے پہلے یہ تفریع جصاص

رازی نے کی، پھر دوسروں نے ان کی پیروی کی، شمس الائمہ سرخسی نے اپنی کتابوں میں بکثرت چیزیں ابوبکر رازی سے نقل کی ہیں، ان کی اقوال سے استشہاد کیا ہے، ان کی آراء کی پیروی کی ہے۔ علامہ حلوانی اور ان کے بعد جن لوگوں کا ذکر ابن کمال پاشا نے مجتہدین فی المسائل میں کیا ہے ان سب کا سلسلۂ علوم ابوبکر رازی تک پہنچتا ہے، ابوجعفر استروشنی جو قاضی ابوزید دبوسی کے استاذ ہیں جصاص رازی کے شاگرد ہیں، اسی طرح شمس الائمہ حلوانی کے استاذ ابوعلی حسین بن خضر نسفی نے جصاص رازی سے فقہ سیکھی اور یہ بات معروف ہے کہ سرخسی شمس الائمہ حلوانی کے شاگردوں میں سے ہیں، قاضی خاں ان کے شاگردوں کی شاگرد ہیں۔

شاید ابن کمال پاشا فقہاء کی اس طرح کی عبارت ''کذلک فی تخریج الرازی'' (رازی کی تخریج میں اسی طرح ہے) دیکھ کر یہ سمجھ بیٹھے کہ علم فقہ میں ان کا کام اور مقام صرف تخریج کا ہے، تخریج ہی رازی کی حد پرواز ہے، حالاں کہ تخریج کا کام کبار مجتہدین نے بھی کیا ہے، تکبیرات عیدین کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ تکبیرات عیدین تیرہ تکبیریں ہیں، حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کی تخریج امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب نے یہ کی کہ تکبیرات اصلیہ کو ملا کر تیرہ تکبیریں اور امام شافعیؒ وغیرہ نے یہ تخریج کی کہ تکبیرات اصلیہ کو چھوڑ کر تیرہ زائد تکبیریں، امام شعبی کا قول ہے کہ خنثی مشکل کو میراث میں سے ''نصف النصیبین'' ملے گا، امام شعبی کے اس قول کے تخریج امام ابویوسفؒ نے یہ کی کہ اسے سات حصوں میں سے تین حصے (۳-۷) ملیں گے اور امام محمد نے شعبی کے قول کے قول کا یہ مطلب نکالا کہ خنثی مشکل کو بارہ حصوں میں سے پانچ حصے (۵-۱۲) ملیں گے۔ ابوالحسن کرخی نے تعدیل رکوع وسجود کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی تخریج کرتے ہوئے تعدیل کو واجب قرار دیا اور ابوعبداللہ جرجانی نے اسی قول کی تخریج کرتے ہوئے تعدیل رکوع وسجود کو سنت کہا۔ اس طرح کی بہت مثالیں ہیں، تخریج کا عمل کبار مجتہدین سے صادر ہوا لیکن ان کے اجتہاد کو نقصان نہیں پہنچا، ان کا

مرتبہ کم نہیں ہوا، پھر آخر ابو بکر رازی ہی کو جرم تخریج میں ماخوذ کر کے ان کا رتبہ کیوں گرا دیا گیا (ناظورۃ الحق للمرجانی ورق ۲۹ ص ۱، ۲- ورق ۳۰، ص ۱)۔

امام ابو بکر جصاص کے دفاع میں علامہ مرجانی نے جو کچھ لکھا ہے اسے نظر تحسین سے دیکھتے ہوئے علامہ زاہد الکوثری (۱۳۷۱) لکھتے ہیں:

ابو بکر رازی کی طرف سے مرجانی نے بہترین دفاع کیا ہے، ابو بکر رازی کے قدم اجتہاد میں بہت مضبوط ہیں، حدیث اور رجال حدیث پر بڑی وسیع اور عمیق نظر ہے۔ سنن ابوداؤد کی احادیث مجتہد کے لئے کافی سمجھی جاتی ہیں، احادیث سنن ابوداؤد ان کی نوک زبان پر تھیں۔ باقی احادیث کی روایت بھی بہ کثرت کرتے ہیں، جیسا کہ احکام القرآن اور جامع کبیر، مختصر الطحاوی، مختصر الکرخی وغیرہ پر ان کی شرحوں سے واضح ہے، منصب قضا کے بارے میں ابو بکر ابہری مالکی کے ساتھ ان کا واقعہ علم و ورع میں ان کے بلند ترین مقام کی نشاندہی کرتا ہے۔ اصول فقہ پر ان کی کتاب متاخرین کیا متقدمین کی کتابوں میں بھی بے نظیر ہے، جو ان سے سر ٹکرائے گا وہ اپنے سر کی خیر منائے۔ ان کا یہ مقام بلند اس بات سے مانع نہیں ہے کہ بعض مطالعہ کرنے والوں کو ان کے یہاں کچھ گنی چنی کمزور باتیں ملیں یا مجاہد کی طرح بعض مسائل میں شذوذ ملے (حسن التقاضی ص ۹۱)۔

مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی نے بھی امام ابو بکر جصاص رازی کو طبقہ اہل تخریج میں شامل کرنے پر شدید نقد کیا ہے، مولانا کے خیال میں انہیں مجتہدین فی المذہب کے طبقہ میں شمار کیا جانا چاہئے (الفوائد البھیہ ص ۲۷)۔

پانچویں اور چھٹے طبقہ پر نقد:

ابن کمال پاشا کی تقسیم ہفت گانہ کے مطابق طبقۂ چہارم (اصحاب تخریج) کے بعد مقلدین محض کے طبقہ سے پہلے دو طبقات رہ جاتے ہیں طبقہ پنجم اصحاب ترجیح کا طبقہ، یہ لوگ بعض روایات کو بعض دوسری روایات پر ''ھذا اولی'' ''ھذا اصح درایۃ'' وغیرہ کہہ کر ترجیح دیتے ہیں۔

اس طبقہ میں بہ طور مثال انہوں نے امام قدوری اور صاحب ہدایہ کا نام لیا ہے، طبقۂ ششم ان مقلدین کا ہے جو اقوی، قوی، ضعیف کے درمیان ظاہر مذہب، ظاہر روایت اور نادر روایات کے درمیان تمیز کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اس سلسلے میں ابن کمال پاشا پر پہلا نقد یہ ہے کہ پانچویں اور چھٹے طبقہ کے درمیان کوئی واضح خط فاصل نہیں کر سکے ہیں، دونوں طبقوں کا کام یکساں ہے یعنی بعض روایات و اقوال کی بعض پر ترجیح خواہ وہ ''ھذا اولی'' ''ھذا اصح درایۃ'' کہہ کر ہو، یا ''ھذا اقوی'' ''ھذا ضعیف'' وغیرہ کہہ کر ہو۔

علامہ مرجانی نے لکھا ہے کہ ابن کمال پاشا کے بیان سے پانچویں اور چھٹے طبقوں کے لوگوں میں فرق واضح نہیں ہوتا ہے، (ناظورۃ الحق، ورق ۳۰ ص ۱) علامہ بخیت مطیعی نے بھی یہی بات لکھی ہے (ارشاد اھل الملۃ، ص ۳۷۷)۔

دوسرا نقد یہ ہے کہ انہوں نے امام قدوری اور صاحب ہدایہ کو اصحاب ترجیح میں شمار کر کے ان دونوں کی بڑی حق تلفی کی ہے، حالانکہ ان دونوں کا مقام قاضی خاں سے بدرجہا بلند ہے جنہیں کمال پاشا نے طبقۂ سوم (مجتہدین فی المسائل) میں شمار کیا ہے۔ علامہ مرجانی لکھتے ہیں:

ابن کمال پاشا نے قدوری اور صاحب ہدایہ کو اصحاب ترجیح میں شمار کیا ہے اور قاضی خاں کو مجتہدین میں، حالانکہ قدوری زمانہ میں شمس الائمہ سے مقدم اور علم و فضل میں ان سے زیادہ بلند مقام ہیں، پھر قاضی خاں سے بلند رتبہ کیوں نہ ہوں گے، اور صاحب ہدایہ تو یگانہ روزگار اور اپنے معاصرین میں بے نظیر تھے۔ الجواہر المضیۃ وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ ان کے دور کے اہل علم نے ان کے فضل و بلند رتبگی کا اقرار کیا ہے مثلاً امام فخر الدین قاضی خاں، امام زین الدین عتابی وغیرہما، ان سب نے کہا کہ صاحب ہدایہ اپنے معاصرین بلکہ اپنے شیوخ پر بھی فقہ میں بڑھ گئے، معاصرین و شیوخ نے ان کی اس فوقیت و فضیلت کا اقرار کیا تو ان کا مقام قاضی خاں

سے کئی درجے نیچے کیسے ہوسکتا ہے، قاضی خاں سے بہت زیادہ وہ اجتہاد کے مستحق اور آلات اجتہاد سے آراستہ تھے، پھر ابن کمال پاشا کے بیان سے اہل طبقہ پنجم اور اہل طبقہ ششم کے درمیان فرق واضح نہیں ہوا، میں یہ نہیں سمجھ پا رہا ہوں کہ کس پیمانے سے ناپ کر ابن کمال پاشا نے ان فقہاء کے درمیان یہ تفاوت پایا، حالانکہ رجال وکتب کے مدارج وطبقات سے ان کی ممارست بہت کم ہے، جن لوگوں کا کتاب میں ذکر کیا ان سے انہیں برائے نام انسیت ہے، ان میں سے بہتوں کو جانتے بھی نہیں، کبھی ایک ہی شخصیت کو دو آدمی قرار دیتے ہیں اور کبھی دو شخص کو ایک شخص گردانتے ہیں، بہت سی کتابوں کو مصنفین کے علاوہ دوسروں کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، پھر وہ ان حضرات کے طبقات کیسے متعین کر سکتے ہیں، فقہ میں ان کے درجات کیسے ممیز کر سکتے ہیں، حالانکہ اجلہ فقہاء، ائمہ علماء کے درجات اور طبقات طے کرنا انتہائی دشوار کام ہے، ان میں سے ہر شخص انتہائی قد آور نظر آتا ہے، بالکل اس آیت کا مضمون صادق آتا ہے۔ "وما نريهم من آية إلا هي أكبر من أختها"۔

آیت کا مطلب یہ ہے کہ جب انسان دوسری نشانیوں سے قطع نظر کر کے اللہ تعالی کی تنہا ایک نشانی پر غور کرتا ہے تو پکار اٹھتا ہے: یہ سب سے بڑی نشانی ہے، ورنہ یہ بات نا قابل تصور ہے کہ واقعتاً ہر ایک نشانی دوسری نشانیوں سے بڑی ہو، علماء اعلام اور فقہاء عظام کا بھی یہی حال ہے (ناظورۃ الحق، ورق ۳۰، ص ۱، ۲)۔

حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی جو طبقات رجال وکتب پر بڑی گہری نظر رکھتے ہیں وہ بھی امام قدوری اور امام مرغینانی صاحب ہدایہ کو اصحاب ترجیح کے زمرہ میں شامل کرنے سے شدید اختلاف کرتے ہیں، قدوری کے بارے میں انہوں نے بعض فضلاء کے عنوان سے غالباً علامہ مرجانی کے اختلاف کو بطور تحسین ذکر کیا ہے (الفوائد البھیہ، ص ۳۰) اور صاحب ہدایہ کو مجتہد فی المذہب قرار دیا ہے (حوالہ بالا، ص ۱۴۱)۔

فقہاء احناف کے طبقات کے تعلق سے ابن کمال پاشا ۹۴۰ھ کی تقسیم ہفت گانہ پر اصحاب تحقیق علماء کی تنقیدات اوپر گزریں۔ آئندہ صفحات میں اس تقسیم کے اثرات ونتائج پر ایک عمومی تبصرہ کرنے سے پہلے ہم چند ضروری توضیحات پیش کرنا چاہتے ہیں۔

اسلام قیامت تک کے لئے رہنمائے انسانیت ہے:

یہ ہمارا عقیدہ ہے کہ اسلام دین کامل ہے، زندگی کے تمام شعبوں میں انسانوں کی کامل رہنمائی کرتا ہے۔ خاتم النبین حضرت محمد ﷺ اللہ تعالی کی آخری شریعت لے کر آئے۔ قیامت تک پیش آنے والے مسائل ومشکلات کا شرعی حل اسلامی شریعت میں موجود ہے۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اسلامی شریعت کے بنیادی سرچشموں (قرآن وحدیث) میں موجود احکام وتعلیمات کثیر ہونے کے باوجود محدود ہیں، دنیا کے تمام ممالک میں اور قیامت تک کے ہر زمانہ میں پیش آنے والے تمام مسائل ومشکلات کا قرآن وسنت میں صراحتاً ذکر نہیں ہے۔ زندگی کا کارواں رواں دواں ہے۔ ہر زمانہ میں بہت سے نئے مسائل سامنے آتے ہیں جو امت مسلمہ کے علماء وفقہاء سے جواب کے طالب ہوتے ہیں۔ اللہ جل شانہ نے اسلام کو آخری دین بنایا اس لئے کتاب وسنت میں ایسے اصول وکلیات بیان فرمائے جو قیامت تک پیش آنے والے حوادث ومسائل میں امت کی کامل رہنمائی کر سکتے ہیں۔ کتاب وسنت میں اسلامی شریعت کا جو بیش قیمت سرمایہ موجود ہے اس کی روشنی میں امت مسلمہ کے فقہاء ومجتہدین نے ہر دور کے نت نئے مسائل کا حل تلاش کیا۔ ان کے بارے میں احکام شریعت سے پردہ اٹھایا اور اسلامی شریعت کی برتری اور جاودانی کا روشن ثبوت مہیا کیا۔

اسلام نے جب جزیرۃ العرب سے باہر قدم نکالا اور چھٹی صدی ہجری کے دو عظیم ترین امپائر اسلام کے زیرنگیں ہوگئے تو اسلامی شریعت کو ایک بڑے چیلنج کا سامنا کرنا پڑا۔ وہ چیلنج یہ تھا کہ روم وایران کے مسائل جزیرۃ العرب کے مسائل سے بالکل مختلف تھے۔ عرب کے بادیہ

نشینوں کو فتوحات کے بعد اس وقت کے متمدن ترین ممالک کے پیچیدہ اور مشکل مسائل کا سامنا کرنا پڑا۔ روم و ایران میں زمانہ قدیم سے ایک مرتب اور جامع نظام قانون رائج تھا۔ جس کی تشکیل اعلیٰ ترین انسانی دماغوں کی محنت و ریاضت سے ہوئی تھی، ان دونوں شہنشاہتیوں کا مخصوص نظام حکمرانی تھا۔

مجتہدین و فقہاء کا کارنامہ:

مسلمان فاتحین کے لئے دو ہی راستے تھے یا تو وہ لوگ روم و ایران کے قدیم نظام قانون اور نظام حکمرانی کو جوں کا توں قبول کر لیتے یا اسلامی عقائد و تصورات اور قرآن وسنت کی تعلیمات کی روشنی میں ایک نیا نظام قانون اور نظام حکمرانی تشکیل دے کر اسے نافذ کرتے۔ پہلا راستہ بلاشبہ بہت آسان تھا، دنیا کہ اکثر غیر متمدن فاتح اقوام نے پہلا ہی راستہ اختیار کیا۔ لیکن ایسا کرنا مسلمانوں کی مذہبی اور تہذیبی موت کے مرادف ہوتا اور اس کے نتیجے میں مسلم معاشرہ نفسیاتی کشمکش کا شکار ہو جاتا۔ رفتہ رفتہ وہ دعوت ہی ختم ہو جاتی جسے پھیلانے اور عام کرنے کے لئے امت مسلمہ برپا کی گئی، کیوں کہ رومن لا، اور ایرانی نظام قانون کا اسلامی عقائد اور افکار سے کوئی جوڑ نہیں تھا اور انہیں من وعن قبول کرنے کی صورت میں مسلمانوں کے عقائد و تصورات اور غیر اسلامی نظام قانون دونوں کا ٹکراؤ ناگزیر تھا۔ اس نفسیاتی کشمکش اور ٹکراؤ کی وجہ سے مسلم معاشرہ خود اپنے مسائل میں الجھ جاتا اور اسلام کا پیغام ہدایت پوری دنیا میں پہنچانے کے بجائے اپنے عقائد کی حفاظت مشکل ہو جاتی۔

اللہ تعالیٰ صحابہ و تابعین، فقہاء و مجتہدین کی قبروں کو نور سے بھر دے، ان حضرات نے دوسرا راستہ اختیار کیا اور غیر معمولی محنت و جانفشانی، دیانت واخلاص اور دلسوزی و فکر مندی کے ساتھ کتاب وسنت کی روشنی میں اسلامی نظام قانون اور نظام حکمرانی کو مرتب کیا اسلامی شریعت کا ایسا جامع و مکمل خوبصورت محل تعمیر کیا، جس کی رعنائی و تابنا کی سے ماہرین قوانین کی نگاہیں

خیرہ ہیں۔ مجتہدین امت نے مفتوحہ ممالک کے نئے مسائل ومشکلات کو کتاب وسنت کی روشنی میں حل کرنے اور ان کے احکام دریافت کرنے میں غیر معمولی عرق ریزی، دور بینی اور فقہی بصیرت کا ثبوت دیا، ان حضرات کی مخلصانہ علمی ریاضت اور جدوجہد نے امت مسلمہ کو دوسرے نظام ہائے قانون سے بے نیاز کر دیا اور دنیا کے سامنے ایسا جامع ومکمل نظام قانون پیش کیا جس میں عدل وانصاف اور انسانی فطرت کی پوری رعایت ہے۔ ہمارے سامنے فقہ اسلامی کا جو ذخیرہ ہے وہ انہیں حضرات کی محنت وبصیرت کا ثمرہ اور کتاب وسنت کے اصول وتعلیمات کا آئینہ دار ہے۔

ائمہ مجتہدین کے بعد:

ائمہ مجتہدین کے بعد ان کے تلامذہ نے اجتہاد واستنباط کا سلسلہ جاری رکھا، دوسری صدی ہجری میں اکثر معروف ومروج فقہی مسالک کی تشکیل وتدوین ہوئی، تیسری صدی ہجری کے وسط تک تمام معروف فقہی مذاہب کی تدوین اپنے کمال کو پہنچ چکی تھی، مجتہدین بے شمار ہوئے، دوسری اور تیسری صدی میں عالم اسلام کا ہر شہر اور قصبہ اہل اجتہاد سے پر رونق تھا، لیکن ائمہ اربعہ (امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ) کی اجتہادی کوششوں کو اللہ تعالی نے خصوصی شہرت اور قبولیت سے نوازا، ان چاروں کے باکمال شاگردوں نے ان کے اجتہادات وآراء کو مدون کیا، اپنے شاگردوں تک منتقل کیا، ان کی فقہ کو مدلل کیا اور ان میں گراں قدر اضافہ کیا۔

ائمہ اربعہ کے کبار تلامذہ بھی اصحاب اجتہاد تھے، انہوں نے دلائل کی روشنی میں اپنے اساتذہ کے اقوال وآراء کی صحت اور ترجیح کا اطمینان حاصل کرنے کے بعد ان کی پیروی کی اور جن مسائل میں اپنے اساتذہ کی آراء واجتہاد پر اطمینان نہیں ہوا بلکہ دوسرے اقوال دلائل کی روشنی میں راجح محسوس ہوئے ان میں پورے ادب وجرأت کے ساتھ اپنے اساتذہ سے اختلاف

کیا، فقہ حنفی کا مطالعہ کرنے والے اس حقیقت سے واقف ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نامور تلامذہ امام ابو یوسفؒ، امام زفرؒ، امام محمدؒ وغیرہم نے بے شمار مسائل میں امام صاحب سے اختلاف کیا ہے۔

ائمہ مجتہدین اور ان کے تلامذہ کا دور ختم ہونے کے بعد مختلف فقہی مذاہب سے وابستہ مشائخ نے ایک طرف ان مذاہب کی تنقیح و تدوین کا کام انجام دیا، دوسری طرف اپنی فقہی بصیرت کا بھرپور استعمال کرتے ہوئے تخریج احکام کا سلسلہ جاری رکھا۔

فقہ تقدیری کی افادیت:

فقہ حنفی کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں بہت سے مسائل فرض کر کے ان کا حکم شرعی متعین کیا گیا ہے۔ اسے فقہ تقدیری کے نام سے جانا جاتا ہے، فقہ تقدیری کا سلسلہ شروع کرنے کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کو تیز و تند تنقیدوں کا نشانہ بنایا گیا لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ فقہ تقدیری نے اسلامی شریعت کو بہت مالا مال کر دیا، پیش آمدہ واقعات واحوال کے احکام کے علاوہ بے شمار امکانی واقعات واحوال کے احکام بھی فقہ اسلامی میں مجتمع ہو گئے، ابتداءً دوسرے فقہی مکاتب نے فقہ تقدیری سے گریز اور اجتناب کی روش اپنائی لیکن تدریجاً تمام مسالک میں فقہ تقدیری کو قبولیت اور رواج حاصل ہو گیا مسائل پیش آنے سے پہلے ان کا شرعی حل تلاش کرنے کی روش (جسے فقہ تقدیری کا نام دیا جاتا ہے) پر ایک اعتراض کے جواب میں امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا تھا: علماء آزمائش کے لئے پہلے سے تیاری کرتے ہیں، اس کے نازل ہونے سے پہلے اس سے بچنے کی تدبیر سوچتے ہیں تاکہ جب آزمائش پیش آئے تو اس سے واقف ہوں، اس میں داخل ہونے اور نکلنے کے طریقہ سے آگاہ ہوں)۔

فقہ تقدیری کے رواج اور فروغ کی وجہ سے فقہ اسلامی کا ذخیرہ بہت وسیع ہو گیا۔ مذاہب فقہ مدون ہونے کے بعد سیکڑوں سال تک جو نئے مسائل پیش آئے ان کا جواب بہ آسانی فقہ تقدیری کی مدون ذخیرہ میں تلاش کر لیا جاتا تھا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ تدوین فقہ کے بعد

صدیوں تک سیاسی انقلابات خواہ کتنی ہی تیز رفتاری سے آئے ہوں سماجی اور اقتصادی تبدیلیوں کی رفتار بہت سست رہی۔ صدیوں تک زندگی کے مسائل یکساں نوعیت کے رہے۔ ایسے مسائل شاذ ونادر ہی پیش آتے تھے جو بالکل نئی نوعیت کے ہوں اور سابقہ ادوار میں ان کا سراغ نہ ملتا ہو۔ اس لئے پیش آمدہ مسائل میں قدیم فقہاء اور ان کے تلامذہ کے اجتہادات عموماً کافی ہوتے تھے، مسائل اور حالات میں اسی ٹھہراؤ کی بنا پر بعض فقہاء نے لکھ دیا:

ایسا ہونا بہت بعید ہے کہ کوئی ایسا واقعہ پیش آئے جس کے حکم کی مذہب میں صراحت نہ ہو اور نہ وہ مذہب میں مصرح کسی مسئلہ کی طرح ہو اور نہ وہ مذہب کے منقح ضوابط میں سے کسی میں داخل ہو (ادب المفتی والمستفتی لابن صلاح۔ ص ۱۰۰)۔

چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد کی پہلی جیسی گرم بازاری تو نہ رہی لیکن اجتہاد کا سلسلہ بالکل موقوف نہیں ہوا، ہر فقہی مذہب کے علماء میں صلاحیت اجتہاد کے حامل افراد موجود رہے اور انہوں نے اجتہادی عمل جاری رکھا، اجتہاد اگر اسی کا نام ہے کہ پیش آمدہ مسائل کا حکم شرعی دریافت کرنے میں پوری صلاحیت صرف کی جائے تو یہ کام کسی دور میں موقوف نہیں ہوا اور نہ موقوف ہوسکتا ہے۔ زمرہ مقلدین میں شمار کئے جانے والے فقہاء بھی مختلف جزوی مسائل میں اجتہاد کیا کرتے تھے۔ خواہ ان کا یہ اجتہاد ان کے ہم مسلک علماء کے یہاں خود قبولیت حاصل نہ کر سکے اور تفرد قرار دے کر مسترد کر دیا جائے۔

اہل اصول کے نزدیک راجح قول یہی ہے کہ اجتہاد میں تجزی ہوسکتی ہے یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ اجتہاد کرنے والا تمام فقہی ابواب و مسائل میں اجتہاد کرے بلکہ یہ ہوسکتا ہے ایک شخص کو کسی خاص باب یا مسئلہ میں اجتہاد کی صلاحیت ہو اور باقی ابواب یا مسائل میں اجتہاد کی صلاحیت سے محروم ہو، اجتہاد کوئی ناقابل تقسیم اکائی نہیں ہے اس لئے یہ ممکن ہے کہ کسی فقہی مسلک کا پیرو صاحب نظر عالم کسی خاص باب کے مسائل میں اپنی محنت و مطالعہ سے اجتہادی نظر

پیدا کرلے اور تقلید کے بجائے اجتہاد کی روش اپنائے۔

کیا چوتھی صدی کے بعد اجتہاد موقوف ہوگیا:

چوتھی صدی ہجری کے بعد سلسلہ اجتہاد موقوف ہونے کی بات کہنے والوں کی مراد واضح کرتے ہوئے حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں:

''چوتھی صدی کے بعد اجتہاد ختم ہو جانے کا یہ معنی نہیں کہ چار سو برس کے بعد کسی کو اجتہاد کے قابل دماغ نہیں ملا، کیوں کہ اس پر کوئی دلیل قائم نہیں، علاوہ ازیں یہ مطلق صحیح بھی نہیں ہوسکتا کیوں کہ ہر زمانہ میں ہزاروں ایسی جزئیات نئی نئی پیش آتی ہیں جن کا کوئی حکم ائمہ مجتہدین سے منقول نہیں اور علماء خود اجتہاد کر کے اس کا جواب بتلاتے ہیں پس اگر اجتہاد کا باب بالکل بند ہوگیا ہے اور اب کسی کا دماغ اجتہاد کے قابل نہیں ہوسکتا تو کیا ایسے ایسے نئے نئے مسائل کا جواب شریعت سے نہیں ملے گا یا ان مسائل کے جواب کے لئے کوئی نیا نبی آسمان سے اترے گا، قرآن شریف کی اس آیت ''الیوم أکملت لکم دینکم'' سے معلوم ہوتا ہے کہ دین کی تکمیل ہوچکی۔ دروازۂ اجتہاد بالکل بند کر دیا جائے تو پھر شریعت کی تکمیل کس طرح مانی جائے گی۔ کیوں کہ ظاہر ہے کہ بہت سے مسائل ایسے ہیں کہ ان کا جواب کتب فقہ میں مذکور نہیں، نہ ائمہ مجتہدین سے کہیں منقول........فقہاء رحمھم اللہ کے اس قول کا یہ مطلب نہیں کہ چار سو برس کے بعد اجتہاد بالکل بند ہوگیا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اجتہاد فی الاصول کا دروازہ بند ہوگیا اور اجتہاد فی الفروع اب بھی باقی ہے اور قیامت تک باقی رہے گا'' (اشرف الجواب جلد ۲ ص ۳۱۰، ۳۱۲)۔

دور حاضر کے پیچیدہ مسائل اور اجتہاد:

حافظ ابن صلاح (۶۴۳ھ)، امام نووی (۶۷۷ھ) وغیرہ نے اس خیال کا اظہار کیا ہے

کہ ''ایسا ہونا بہت بعید ہے کہ کوئی ایسا واقعہ پیش آئے جس کے حکم کی مذہب میں صراحت نہ ہو اور نہ وہ مذہب میں مصرح کسی مسئلہ کی طرح ہو اور نہ وہ مذہب کے منقح ضوابط میں سے کسی میں داخل ہو''۔

اس طرح کے خیالات دور قدیم میں خواہ کتنے ہی قابل فہم اور قابل قبول رہے ہوں لیکن تقریباً دو سو سال کی برق رفتار تبدیلیوں سے ان کا کوئی جوڑ نہیں ہے، سیکڑوں سال تک نئے مسائل وحوادث کی رفتار بہت سست تھی، سیاسی انقلابات کے باوجود، سماجی، معاشی، معاشرتی حالات میں زیادہ تبدیلیاں نہیں آئیں۔ زندگی کے مسائل یکساں نوعیت کے رہے اس لئے ائمہ مجتہدین اور فقہاء اسلام کا شاندار اجتہادی ذخیرہ صدیوں تک کام دیتا رہا، فقہ تقدیری نے اس میں کافی مدد کی، لیکن تقریباً دو سو سال کے صنعتی اور سائنسی انقلاب نے نت نئے مسائل کا انبار لگا دیا، مسائل ومشکلات کی نوعیت بالکل تبدیل ہو کر رہ گئی، معیشت، اقتصادیات، سماجیات وسیاسیات کا پورا ڈھانچہ تبدیل ہو گیا۔ دو سو سال کے اندر سائنسی اور سماجی تبدیلیوں کی وجہ سے ایسے ہزاروں مسائل وجود میں آگئے جن کا حل کتاب وسنت کی اصولی رہنمائی اور فقہی اصول وکلیات کی روشنی میں تو تلاش کیا جا سکتا ہے لیکن تنہا فقہی جزئیات کے سہارے ان پیچیدہ تہ در تہ مسائل کو حل نہیں کیا جا سکتا، ظاہر ہے اس طرح کے مسائل کو حل کرنے کے لئے ایک گونہ اجتہاد ضروری ہے۔ ائمہ مجتہدین کے بیان کردہ اصول استنباط اور طریقۂ استنباط کی روشنی اور کتاب وسنت کی رہنمائی ہی میں یہ نازک اور اہم عمل انجام دیا جا سکتا ہے۔

دور حاضر کے پیچیدہ اور تہ در تہ مسائل کو تنہاء فقہی جزئیات کے سہارے حل کرنے کی کوشش بسا اوقات بہت مضحکہ خیز ثابت ہوتی ہے، اس طرح کی کوششوں سے اسلامی شریعت کی شبیہ داغ دار ہوتی ہے۔ اسلامی قانون کی بنیادی اصول تصورات مجروح ہوتے ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ شروع میں جب کاغذی نوٹوں کا رواج ہوا اور کمی بیشی کے ساتھ نوٹوں کے تبادلہ کا مسئلہ زیر بحث آیا تو بعض مشہور اصحاب افتاء نے فتح القدیر وغیرہ کی اس طرح کی عبارت ''ولو باع

کاغذۃ بالف یجوز'' (اگر کوئی کاغذ ہزار کے بدلہ میں فروخت کیا تو جائز ہے) سے استدلال کرتے ہوئے کمی بیشی کے ساتھ کاغذی کرنسی کے تبادلہ کو جائز قرار دیا۔ ظاہر ہے کہ کاغذی نوٹوں کو محض کاغذ کا ٹکڑا قرار دیکر احکام جاری کرنا انتہائی سادہ لوحی اور بے بصیرتی ہے۔

ابن کمال پاشا کی تقسیم ہفتگانہ کے نقصانات:

ابن کمال پاشا کی تقسیم ہفتگانہ کو عام فقہاء نے من وعن نقل کیا، اس پر کوئی نقد وتبصرہ نہیں کیا، علامہ ابن عابدین شامی نے بھی شرح عقود رسم المفتی میں اس تقسیم کو نقل کر کے کوئی نقد نہیں کیا، شرح عقود رسم المفتی عام طور پر مدارس اسلامیہ کے نصاب میں شامل ہے خصوصاً شعبۂ افتاء کی کورس میں، فقہ وافتاء سے تعلق رکھنے والے علماء وطلبہ اس کتاب کو ضرور پڑھتے ہیں، اس تقسیم اور درجہ بندی کو قبول کر لینے کی چند نقصانات مرتب ہوتے ہیں اوران کا ذہن کچھ تضادات کا شکار ہو جاتا ہے۔

۱- ابن کمال پاشا کی اس تقسیم ودرجہ بندی پر یقین کر کے بہت سی خلاف واقعہ باتیں نوجوان اور ہونہار فضلاء کے ذہن میں بیٹھ جاتی ہیں اور یہ باتیں عمر کے آخری مرحلہ تک ان کے ذہنوں سے نہیں نکلتیں۔ مثلاً امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ وغیرہ کا صرف فروع میں امام صاحبؒ سے اختلاف کرنا، اصول میں اختلاف نہ کرنا، مجتہدین فی المذہب مثلاً امام طحاویؒ، امام کرخیؒ، امام شمس الائمہ حلوائیؒ وغیرہ کا اصول وفروع کسی میں صاحب مذہب سے اختلاف نہ کرنا، امام ابو بکر جصاص رازیؒ امام ابوالحسین قدوریؒ، صاحب ہدایہ وغیرہ کا سرے سے اجتہادی صلاحیت سے محروم رہنا وغیرہ۔

۲- فقہ اصول فقہ کے منتہی طلبہ ایک طرف ابن کمال کی تقسیم ہفتگانہ کے تحت یہ پڑھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے اجلۂ تلامذہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ وغیرہم اصول میں امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف نہیں کرتے ہیں دوسری طرف وہ اصول فقہ کا مطالعہ کرتے وقت دیکھتے ہیں کہ بہت

سے اصول میں امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ وغیرہ امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کرتے ہیں۔ یہ بات یہیں تک محدود نہیں رہتی بلکہ امام کرخیؒ، امام ابوبکر جصاص رازیؒ، امام طحاویؒ وغیرہ کا امام صاحبؒ سے بعض اصولوں میں اختلاف کتب اصول میں مندرج پاتے ہیں تو ان کا ذہن انتشار اور کشمکش کا شکار ہو جاتا ہے، ان کے لئے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے کہ ابن کمال پاشا کی تقسیم و درجہ بندی کو صحیح مانیں یا کتب فقہ و اصول فقہ کی تصریحات کو۔

۳- ابن کمال پاشا کی تقسیم و درجہ بندی پر یقین کرنے کا سب سے بڑا نقصان یہ ہوتا ہے کہ طالب علم علم و تفقہ کے باب میں احساس کمتری اور پست حوصلگی کا شکار ہو جاتا ہے، وہ سوچتا ہے کہ جب امام ابوبکر جصاص رازی، امام ابوالحسین قدوری، امام برہان الدین مرغینانی، صاحب ہدایہ جیسے عباقرہ اور نادرۂ روزگار فقہاء کو مجال اجتہاد نہیں ہے، کسی نئے پیش آمدہ مسئلہ کے بارے میں انہیں اجتہاد و استنباط کا اختیار نہیں تو ہم جیسے طالبان علم و تفقہ کی کیا حیثیت، ہم خواہ کتنی ہی محنت اور جانفشانی کریں ان کے مقام کو نہیں پا سکتے پھر نئے مسائل کے شرعی احکام دریافت کرنے کی جرأت کیسے کر سکتے ہیں۔

ابن کمال پاشا کی اس تقسیم و درجہ بندی کو تسلیم کرنے کا فطری نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ جدید مسائل پر غور و خوض کرنے اور ان کا حکم شرعی دریافت کرنے کا سلسلہ موقوف کر دیا جائے، اسلام کا یہ دعوی حرف غلط ہو کر رہ جائے کہ اس میں قیامت تک پیش آنے والے حالات و مسائل کے بارے میں رہنمائی موجود ہے، کیوں کہ ابن کمال پاشا کے نظریہ کے مطابق نئے مسائل (جن کے بارے میں صاحب مذہب کی کوئی روایت موجود نہیں ہے) کا شرعی حل تلاش کرنے کے لئے کم از کم طبقۂ سوم (مجتہد فی المسائل) میں شامل فقیہ یا عالم کی ضرورت ہوتی ہے (مجتہد فی المسائل) کا معیار اتنا بلند ہے کہ امام ابوبکر جصاص رازیؒ، امام قدوریؒ، امام سرخسیؒ، امام مرغینانیؒ جیسے بلند پایہ فقہاء بھی اس مقام بلند کو نہ پا سکے، پھر اس دور کا کوئی مفتی اور فقیہ طبقۂ سوم میں شامل ہونے کا خواب کیسے دیکھ

سکتا ہے، طبقہ سوم تو بڑی چیز ہے، طبقہ چہارم اور طبقہ پنجم میں ابن کمال پاشا نے جن فقہاء کو شمار کیا ہے مثلاً ابو بکر جصاص رازی، ابوالحسین قدوری، صاحب ہدایہ ان ہم رتبہ فقہاء بھی اس دور میں نایاب ہیں، پھر نئے مسائل میں شرعی رہنمائی کا کام کون لوگ انجام دیں گے؟ ابن کمال پاشا کی اسی تقسیم ہفتگانہ پر آنکھ بند کر کے ایمان لانے کا نتیجہ ہے کہ بعض حضرات نئے مسائل کا شرعی حل تلاش کرنے والے افراد اور اداروں سے سوال کرتے ہیں کہ وہ اپنا شمار ابن کمال پاشا کے بیان کردہ کس طبقہ میں کرتے ہیں جو نئے مسائل پر اظہار رائے کی ہمت کر رہے ہیں۔

طبقہ فقہاء کے تعین میں اختلاف رائے:

فقہاء کا طبقہ متعین کرنے اور ان کی درجہ بندی میں کافی اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ علامہ حافظ الدین نسفی (عبداللہ بن احمد بن محمود متوفی ۷۱۰ھ) صاحب کنز الدقائق کو ابن کمال پاشا نے طبقہ ششم میں شمار کیا ہے جو فقہاء کا سب سے ادنی طبقہ ہے۔ اس کے برعکس بعض دوسرے حضرات نے علامہ حافظ الدین نسفی کو فقہاء کے طبقہ دوم (مجتہدین فی المذہب) میں شمار کیا ہے، ایک ہی شخص کا مرتبہ طے کرنے میں اس درجہ تفاوت حیرت انگیز ہے۔

مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی الفوائد البہیۃ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

''علامہ حافظ الدین نسفی کو ابن کمال پاشا نے طبقہ مقلدین کے اس طبقہ میں شمار کیا ہے جو قوی اور ضعیف قول میں تمیز کرنے پر قادر ہیں، جن کا کام یہ ہے کہ اپنی کتابوں میں مردود اقوال اور ضعیف روایات درج نہ کریں، یہ فقہاء کا سب سے ادنی طبقہ ہے۔ مجتہدین، اصحاب تخریج اور اصحاب ترجیح کے درجہ سے کمتر ہے اور بعض حضرات نے علامہ حافظ الدین نسفی کو ''مجتہدین فی المذہب'' میں شمار کیا ہے اور لکھا ہے کہ علامہ حافظ الدین نسفی پر ''اجتہاد فی المذہب'' ختم ہو گیا، ان کے بعد کوئی مجتہد فی المذہب نہیں پایا گیا اور اجتہاد مطلق تو ائمہ اربعہ پر ختم ہو گیا تھا، اسی پر یہ بات متفرع کی ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید امت پر واجب ہے۔ بحر العلوم مولانا عبدالعلی لکھنوی نے تحریر

الاصول اور مسلم الثبوت کی شرحوں میں اس خیال کی تردید کرتے ہوئے اسے ناقابل اعتبار قول قرار دیا ہے، میں نے اپنے رسالہ "النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر" میں محققین کی صراحتوں کے ساتھ مجتہدین کے اقسام اور اجتہاد کا ختم نہ ہونا بیان کیا ہے" (الفوائد البہیہ ص ۱۰۱، ۱۰۲)۔

النافع الکبیر میں مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے سلسلہ اجتہاد کے منقطع ہونے کے نظریہ پر بحر العلوم مولانا عبدالعلی فرنگی محلی کی شدید ترین تنقید ان کی شرح تحریر الاصول اور شرح مسلم الثبوت سے نقل کی ہے (النافع الکبیر ص ٦)۔

ایک طرف بعض فقہاء کی طرف سے اجتہاد فی المذہب اور اجتہاد فی المسائل تک کے موقوف ہونے کا اعلان کیا جاتا رہا دوسری طرف مختلف اصحاب تحقیق فقہاء کو اجتہاد کی سند دی جاتی رہی۔ علامہ کمال الدین ابن ہمام (محمد بن عبدالواحد) متوفی ۸٦۱ھ علامہ حافظ الدین نسفی (متوفی ۷۱۰ھ) سے کافی متاخر ہیں لیکن ان کے بارے میں متعدد اصحاب تحقیق فقہاء کی صراحت ہے کہ وہ مقام اجتہاد پر فائز تھے (رد المحتار ۳/ ۱۷۳، ٦۲۱ طبع ایچ ایم سعید کمپنی کراچی)، علامہ ابن عابدین شامی نے رد المحتار میں باب نکاح الرقیق اور باب النفقہ کے ذیل میں ابن ہمام کے صاحب اجتہاد ہونے کی صراحت کی ہے، مولانا عبدالحی فرنگی محلی کے بہ قول ابن ہمام کی تصنیفات ان کے مجتہد ہونے کی شاہد ہیں (الفوائد البہیہ ص ۱۸۰)، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے بھی ابن ہمام کو صاحب اجتہاد اور مجتہد مقید قرار دیا ہے (امداد الفتاوی جلد ۴ ص ۵۷۰)۔

ابن ہمام کا اجتہاد نئے پیش آمدہ مسائل تک محدود نہیں تھا بلکہ انہوں نے متعدد ایسے مسائل میں اپنی علیحدہ رائے کا اظہار کیا جن کے بارے میں ائمہ احناف کی تصریحات موجود تھیں۔

علامہ شامی نے شرح عقود رسم المفتی میں علامہ محقق شیخ الاسلام علی مقدسی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ انہوں نے علامہ ابن ہمام کو مقام اجتہاد پر فائز قرار دیا ہے (مجموعہ رسائل ابن عابدین جزء اول، شرح عقود رسم المفتی ص ۳۲)۔ علامہ شامی نے تو ابن ہمام کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغا کو بھی مجتہد قرار دیا ہے۔ (حوالہ بالا) مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے خود ابن کمال پاشا (۹۴۰ھ) کو

مجتہدین فی المذہب کے طبقہ میں شامل کرنے کی رائے ظاہر کی ہے۔

آخری دور کے علماء ہند کی اجتہادی کوششیں:

ادھر سو سال کے اندر خود ہندوستان کے ممتاز فقہاء اور اصحاب افتاء نے سیکڑوں ہزاروں نئے مسائل کا شرعی حل تلاش کرنے کی جو گراں قدر خدمت انجام دی اسے اجتہاد و استنباط کے سوا کوئی اور نام نہیں دیا جاسکتا۔ مولانا رشید احمد گنگوہیؒ، مولانا اشرف علی تھانویؒ، مفتی کفایت اللہ صاحبؒ، مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندیؒ وغیرہم کے فتاوی اور فقہی تصنیفات و رسائل میں ایسے ہزاروں جدید مسائل پر کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں بحث کی گئی ہے جن کا قدیم فقہاء کے یہاں کوئی سراغ نہیں لگتا۔ یہ مسائل بالکل نئے تھے، صنعتی اور سائنسی ترقیات اور تبدیلیوں کے نتیجہ میں ظہور پذیر ہوئے تھے۔ ان حضرات نے بیسویں صدی کے مذکورہ بالا مسائل سے یہ کہہ کر دامن نہیں جھاڑا کہ یہ بالکل نئے مسائل ہیں، قدیم فقہی ذخیرہ میں ان کا جواب نہیں ملتا اس لئے ہم ان کا کوئی شرعی حل تلاش کرنے سے معذور ہیں کیوں کہ بالکل نئے مسائل کا حکم دریافت کرنے کے لئے کم از کم طبقۂ سوم (مجتہد فی المسائل) کا عالم وفقیہ ہونا ضروری ہے اور ہم لوگ طبقۂ سوم میں کیا شمار ہوتے طبقۂ ششم میں بھی جگہ پانے کے لائق نہیں ہیں، تواضع کی آڑ میں گریز وفرار کی راہ اختیار کرنے کے بجائے ہمارے فقہاء اور اصحاب افتاء نے نئے مسائل سے نبرد آزما ہونے کا آراستہ اپنایا۔ اپنی فکری اور اجتہادی صلاحیتوں سے کام لے کر نئے مسائل کا شرعی حل مصادر شریعت کی روشنی میں ڈھونڈھ نکالا اور نئے حالات میں امت مسلمہ کی رہنمائی کا فریضہ خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دیا۔

☆☆☆

دیانت وقضاء کا فرق

[یہ مقالہ اپریل، مئی جون ۱۹۹۲ء کے سہ ماہی بحث ونظر کے شمارے میں شائع ہوا، اس مقالہ میں اہل علم کے سامنے جو سوالات پیش کیے گئے ہیں وہ اب بھی تحقیق اور جوابات کے مستحق ہیں]

دیانت اور قضاء کا فرق

فقہاء اسلام کی کتابوں کا مطالعہ کرنے والے بخوبی واقف ہیں کہ بہت سے مسائل میں فقہاء کرام ایک ساتھ دو حکم بیان کرتے ہیں اور اس کی تعبیر یہ اختیار کرتے ہیں کہ اس مسئلہ کا دیانۃً یہ حکم ہے اور قضاءً یہ حکم ہے، خصوصاً طلاق کے مسائل میں کثرت سے دیانت اور قضاء کا فرق فقہاء کی تحریروں میں ملتا ہے۔ کتاب النکاح، کتاب الأیمان، کتاب العتق وغیرہ میں بھی ایسے مسائل کی تعداد قابل لحاظ ہے، جن میں قضاء اور دیانت کا فرق کیا گیا ہے، دوسرے ابواب فقہیہ میں بھی ایسے مسائل ملتے ہیں جن میں دیانت وقضاء کا فرق فقہاء اسلام نے ملحوظ رکھا ہے۔

قضاء اور دیانت کے سلسلہ میں اصحاب فقہ و افتاء کے سامنے کچھ سوالات ابھارنے کے لئے یہ تحریر لکھی جا رہی ہے امید ہے کہ اصحاب نظر علماء اور فقہاء موضوع کے مختلف گوشوں کو واضح کرنے کی کوشش کریں گے، اس سلسلہ میں سب سے پہلے علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی ایک بصیرت افروز تحریر ان کے درسی امالی ''فیض الباری'' سے نقل کی جاتی ہے، یہ تحریر قدرے طویل ضرور ہے لیکن موضوع کے مختلف گوشوں پر بھرپور روشنی ڈالتی ہے، اس لئے تلخیص واختصار کے بغیر فیض الباری کی پوری عبارت کا ترجمہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

دیانت اور قضاء میں فرق:

فقہاء نے دیانت کی تشریح "ما بینہ وبین اللہ" (انسان اور خدا کے درمیان کا معاملہ) سے کی ہے اور قضاء کی تشریح مابینہ وبین الناس (کسی انسان کا دوسرے انسان سے معاملہ) سے کی ہے۔ اس سے بعض حضرات نے یہ سمجھا کہ دیانت انسان کے اپنے ذاتی معاملہ

تک محدود رہتی ہے اور جب کوئی چیز پھیل گئی اور تیسرے انسان تک پہنچ گئی تو وہ دیانت کے دائرہ سے نکل کر قضاء کے دائرہ میں آجاتی ہے، یہ فحش غلطی ہے کیوں کہ دیانت اور قضاء کا دارومدار معاملہ کی شہرت اور عدم شہرت پر نہیں ہے بلکہ کوئی معاملہ جب تک قاضی کی عدالت میں نہ پہنچا ہو اس وقت تک وہ دیانت ہی کے تحت رہتا ہے، خواہ اس معاملہ کی شہرت دوپہر کے سورج کی طرح ہوگئی ہو اور اگر کوئی معاملہ قاضی کی عدالت میں لے جایا گیا تو وہ دیانت کے دائرہ سے نکل کر قضاء کے دائرہ میں آجاتا ہے، اگرچہ آپ کے دوست اور ساتھی کو بھی اس کی اطلاع نہ ہو۔ قاضی وہ شخص ہے جس کو احکام کی تنفیذ کے لئے امیر کی جانب سے مقرر کیا گیا ہو، اس کے برخلاف مفتی وہ شخص ہے جو دریافت کرنے پر شرعی مسائل بتائے۔ مفتی کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ امیر کے جانب سے اس کو مقرر کیا جائے اور نہ اسے احکام شرعیہ جاری کرنے کا اختیار ہوتا ہے، اس سے پہلے ایک بار یہ بات آچکی ہے کہ مفتی کو صرف مسئلہ جاننے کی ضرورت ہے، مفتی امکانی اور فرضی سوالات کا بھی جواب دیتا ہے، مثلاً وہ کہتا ہے کہ اگر معاملہ اس طرح ہوتو یہ جواب ہوگا، اس کے برخلاف قاضی کو حقیقت واقعہ جاننے کی ضرورت ہوتی ہے، امکانی اور فرضی صورتوں سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، کیوں کہ اس کو مسائل شرعیہ کے اجراء کے لئے مقرر کیا گیا ہے اور احکام شرعیہ کا اجراء تحقیق واقعہ کے بعد ہی ہوسکتا ہے۔ مذکورہ بالا باتیں جاننے کے بعد یاد رکھیے کہ دیانات کے تمام مسائل پر مفتی فتوی دے گا، لیکن قاضی ان کے مطابق فیصلے نہیں کرسکتا۔ اسی طرح قضاء کے مسائل پر قاضی فیصلے دے گا، مفتی کا اس سے کوئی تعلق نہیں، کیوں کہ ایک ہی واقعہ میں بسا اوقات دیانت اور قضا کے احکام ایک دوسرے کے بالکل مخالف ہوتے ہیں۔ یعنی دیانت کا حکم قضاء کے حکم کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مفتی اور قاضی میں سے کسی ایک کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ دوسرے کے حکم پر فتوی دے یا فیصلہ کرے۔ دور حاضر کے اصحاب افتاء اس اہم بات سے

بے خبر ہیں، ان میں سے اکثر لوگ قضاء کے احکام پر فتوی دیا کرتے ہیں، اس مسئلہ میں ابتلاء کی وجہ یہ ہے کہ کتب فقہ میں عموماً قضاء ہی کے مسائل مذکور ہیں، دیانت کے مسائل بہت کم مذکور ہیں، ہاں فقہ کی مبسوط کتابوں میں دیانت کے مسائل بھی مذکور ہوتے ہیں اور کامل مشق اور تجربہ کے بعد ہی مسائل دیانت کی واقفیت ہوتی ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ دولت عثمانیہ میں احناف ہی کو قاضی کا منصب ملتا تھا، اس کے برخلاف مفتی کے منصب پر چاروں مذاہب کے فقہاء فائز تھے اور حنفی قاضی انہیں اصحاب افتاء کے فتاوی کو نافذ کرتا تھا، اس لئے اصحاب افتاء نے قاضی کی تنقید کے لئے قضاء کا حکم لکھنا شروع کر دیا اور کتب فقہ میں قضاء کے احکام مشہور ہو گئے، اور دیانت کے احکام دب کر رہ گئے، پھر یہ ضروری نہیں کہ حکم شرع کے بارے میں دیانت اور قضاء یکساں ہوں، بلکہ کبھی کبھی ان دونوں میں فرق ہوتا ہے۔

کنز الدقائق میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تجھے لڑکا پیدا ہوا تو تجھے ایک طلاق اور اگر لڑکی پیدا ہوئی تو دو طلاق۔ پھر صورت حال یہ پیش آئی کہ اس عورت کو لڑکا اور لڑکی دونوں ہی پیدا ہوئے۔ اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ کون پہلے پیدا ہوا، تو اس عورت پر قضاءً ایک طلاق پڑے گی اور دیانۃً دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس مسئلہ میں قاضی کو تیقن کا پہلو اور مفتی کو احتیاط کا پہلو اختیار کرنا پڑا۔ اسی مسئلہ میں اگر شوہر نے یہ کہا ہو کہ اگر تمہارے بچی پیدا ہوئی تو تین طلاق، پھر بچہ اور بچی دونوں پیدا ہوئے تو دیانۃً تین طلاقیں پڑیں گی اور قضاء ایک طلاق، یہاں دونوں احکام میں حلت اور حرمت کا اختلاف ہو گیا، پھر فقہاء کی صراحت کے مطابق احتیاطی پہلو کو اختیار کرنا محض مستحب ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔ اسی طرح غرر فعلی کی صورت میں اقالہ ہمارے نزدیک واجب ہے صرف مستحب نہیں ہے، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ دیانت والا حکم مستحب نہیں ہوتا جیسا کہ بعض لوگوں کا گمان ہے کہ قضاء پر عمل واجب ہو جاتا ہے اور دیانت پر عمل مستحب ہوتا ہے۔ لہذا دیانت اور قضاء کے درمیان فرق ان وجوہ سے نہیں ہے۔

پھر مجھے خود یہاں ایک بات میں تردد ہے وہ یہ کہ آپ کو پہلے معلوم ہو چکا کہ دیانت اور قضاء میں کبھی کبھی حلت اور حرمت کا اختلاف ہوتا ہے تو اگر متبلی بہ شخص نے اس معاملہ میں دیانت پر عمل کیا، اور مثلاً دیانت کا حکم اس معاملہ میں حرمت کا تھا، پھر وہ معاملہ قاضی کی عدالت میں لے جایا گیا، اور قاضی نے حلت کا فیصلہ کیا تو کیا قاضی کے فیصلہ سے دیانت والی حرمت ختم ہوگی یا نہیں، اور یہ چیز اس کے لئے حرام ہونے کے بعد قاضی کے فیصلہ سے حلال ہو جائے گی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں میرے پاس صرف ایک جزئیہ ہے جو صاحبین سے مروی ہے وہ یہ ہے کہ کسی شافعی المسلک شوہر نے اگر اپنی حنفی المسلک بیوی کو طلاق کنائی دی، پھر اس نے رجوع کرنا چاہا، کیوں کہ مذہب شافعی میں کنایات سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور بیوی نے شوہر کے گھر جانے سے انکار کر دیا کیوں کہ کنائی طلاق سے عورت کے نزدیک طلاق بائن واقع ہوئی، اس مقدمہ میں اگر کسی شافعی المسلک قاضی نے رجوع کا فیصلہ دیا تو یہ فیصلہ ظاہراً اور باطناً دونوں طرح نافذ ہوگا، اور شوہر کا رجوع کرنا صحیح ہوگا، میرے علم میں کوئی ایسا قاعدہ کلیہ نہیں ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ قاضی کے فیصلہ سے کب دیانت کا حکم ختم ہو جاتا ہے اور کب ختم نہیں ہوتا ہے، اسی لئے مجھے اس مسئلہ میں تردد ہے کہ اگر رجوع فی الھبہ کے ساتوں موانع مرتفع ہونے کی صورت میں قاضی نے ہبہ سے رجوع کے درست ہونے کا فیصلہ کیا تو دیانتاً رجوع فی الھبہ کی کراہت ختم ہو جائے گی یا نہیں، کیوں کہ دیانتاً کراہت باقی رہنے کے باوجود ہبہ سے رجوع کی صحت کا فیصلہ ممکن ہے۔ مجھے اس مسئلہ میں تردد ہے بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کے فیصلہ سے کبھی دیانت والی حرمت ختم ہو جاتی ہے اور کبھی ختم نہیں ہوتی۔

قضاء اور دیانت کے فرق پر تنبہ سب سے پہلے مجھے اس وقت ہوا جب تلویح میں ''باب الحقیقۃ والمجاز'' کے تحت ''الاستعارۃ بین السبب والحکم'' کے ذیل میں میں نے علامہ تفتازانی کا قول دیکھا۔ صاحب التوضیح نے اس مسئلہ کے ذیل میں لکھا کہ اگر ''شراء'' سے ''

ملک'' کا ارادہ کیا یا ملک سے شراء کا ارادہ کیا تو جس صورت میں نیت کرنے والے کا نقصان ہوگا اس میں اس کی نیت مان لی جائے گی، اور جس صورت میں اس کا فائدہ ہو اس میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس کی وضاحت کرتے ہوئے تفتازانی لکھتے ہیں کہ جس صورت میں اس کا فائدہ ہو اس میں بھی دیانتاً اس شخص کی نیت مان لی جائے گی، مفتی اس پر فتوی دے گا، لیکن قاضی اس پر فیصلہ نہیں کرے گا، تفتازانی کی مذکورہ بالا بات سے میں یہ حقیقت سمجھا کہ قاضی کا فیصلہ مفتی کے فتوی سے الگ چیز ہے، پھر میں یہ فرق فقہاء کی عبارتوں میں تلاش کرتا رہا حتی کے مجھے صاحب ہدایہ کے پوتے کی کتاب '' اصول العمادی'' میں اس بارے میں تمہیدی مقدمہ ملا، امام طحاویؒ نے بھی '' مشکل الآثار'' میں اس کی تفصیل کی ہے، اور قضاء و دیانت کا یہ فرق چاروں مذاہب میں معتبر ہے، چنانچہ حضرت ابوسفیانؓ کی بیوی کے قصہ میں حضور ﷺ نے فرمایا کہ اتنا لے لو جو تمہارے اور تمہاری اولاد کے لئے کافی ہو، اس پر نووی نے بحث کی ہے کہ حضور ﷺ کا یہ فرمانا فیصلہ تھا یا فتوی تھا؟ اگر فتوی ہو تو ہر عالم ایسی صورت میں یہ فتوی دے سکتا ہے اور اگر فیصلہ ہو تو قاضی ہی لئے یہ فیصلہ دینا جائز ہوگا۔ طحاوی شریف کے صفحہ ۲۵۰ جلد ۲ پر ایک ایسی روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فرق سلف میں بھی مروج تھا۔ روایت یہ ہے:

'' مجھ سے سلیمان بن شعیب نے اپنے باپ سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا کہ ان کے باپ نے ابو یوسف سے اور ابو یوسف نے عطاء سے انہوں نے سائب سے روایت کی سائب کہتے ہیں کہ میں نے شریح سے ایک مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں فیصلہ کرتا ہوں فتوی نہیں دیتا''۔

یہ روایت اس باب میں صریح ہے کہ قضاء کا کام افتاء سے بالکل الگ ہے اور قاضی جب تک قاضی ہے اور مجلس قضاء میں بیٹھا ہوا ہے اس کے لئے دیانت پر فیصلہ دینا جائز نہیں ہے، جب وہ مجلس قضاء سے اٹھ جائے اور عام لوگوں میں شامل ہو جائے تو وہ بھی دوسروں کی طرح

فتوی دینے والا ہے، اس کے لئے وہی گنجائش ہوگی جو دوسرے لوگوں کے لئے گنجائش ہے، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ شوہر کو اگر مرضعہ کی خبر پر یقین آجائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس کی شہادت قبول کرلے اور دیانت پر عمل کرتے ہوئے بیوی کو جدا کردے، اب اگر وہ معاملہ قاضی تک پہنچتا ہے تو قاضی کے لئے مرضعہ کی شہادت کی بنا پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے، یہیں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ تنزہ اور تورع سے ابن ہمامؒ کی مراد کراہت تنزیہی ہے محض احتیاط نہیں ہے (فیض الباری جلد اول صفحہ ۱۸۷/۱۸۹)۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کے درس بخاری ''فیض الباری'' کا مذکورہ بالا اقتباس خاصا طویل ہونے کے باوجود پورے کا پورا نقل کیا گیا، کیوں کہ اس اقتباس میں دیانت اور قضاء کے فرق پر بہت تحقیقی اور فکر انگیز گفتگو کی گئی ہے۔ اس اقتباس میں علماء خصوصاً اصحاب افتاء کے غور وفکر کے لئے متعدد سوالا ابھارے گئے ہیں، یہ بات اصحاب فقہ وافتاء کے لیے محتاج بیان نہیں کہ فقہ اسلامی کے سیکڑوں بلکہ ہزاروں مسائل میں دیانت اور قضاء کا فرق کیا گیا ہے، خصوصاً کتاب الطلاق، کتاب الأیمان وغیرہ میں قدم قدم پر دیانت اور قضاء کا فرق سامنے آتا ہے، ایسے بے شمار مسائل میں کیا مفتی کی ذمہ داری ہے کہ وہ دیانت ہی کے مسائل پر فتوی دے یا اسے اختیار ہے کہ حکم دیانت اور حکم قضاء میں سے کسی ایک کو منتخب کرلے۔ یہ بہت ہی بنیادی سوال ہے اگر اس سوال کا جواب طے کرلیا جائے تو بہت سے مسائل میں اصحاب افتاء اختلاف وانتشار سے بچ جائیں گے۔

اصول فقہ اور فقہ کی متعدد کتابوں کی تصریحات سے ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ جن مسائل میں حکم قضاء اور حکم دیانت میں اختلاف ہوتا ہے ان کے بارے میں اگر کوئی مستفتی خود اپنے عمل کے لیے مفتی سے فتوی دریافت کرنے کے لئے آتا ہے تو مفتی اسے حکم دیانت ہی پر فتوی دے گا۔ اس سلسلہ میں علامہ انور شاہ کشمیری نے مذکورہ بالا اقتباس میں تفتازانی کا حوالہ دیا

ہے، لیکن تفتازانی کا اصل حوالہ نقل کرنے سے پہلے ہم اصول فقہ کی مشہور کتاب ''کشف الاسرار للبزدوی'' سے قضاء اور دیانت ہی کے بارے میں ایک عبارت پیش کرتے ہیں۔ استعارہ ہی کے ذیل میں صحت استعارہ ''بین العلة والحکم من الطرفین'' کے تحت علامہ عبدالعزیز بخاری تحریر فرماتے ہیں:

''اور اگر شراء سے ملک کی نیت کی جائے تا کہ پورے غلام کا بیک وقت اس کی ملکیت میں آنا شرط ہو جائے اور نصف باقی آزاد نہ ہو تو دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی .... اور قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا، کیوں کہ جس صورت میں کوئی شخص اپنی ایسی نیت ظاہر کرے جو اس کے حق میں آسانی کا باعث ہو تو یہ محل تہمت ہے اس وجہ سے اس کی بات قبول نہیں کی جائیگی، اس کی بات کا قبول نہ ہونا اس بنا پر نہیں ہے کہ وہاں پر استعارہ صحیح نہیں ہے، پھر ماتن کے قول ''یدین فیما بینه وبین الله'' ''ولا یدین فی القضاء'' سے مراد یہ ہے کہ اگر فتوی طلب کرے گا تو مفتی اسے اس کی نیت کے مطابق جواب دے گا، لیکن قاضی اس کی بات کے ظاہری تقاضے کے مطابق فیصلہ کرے گا، اور اس کی نیت کا اعتبار نہیں کرے گا جب کہ اس کی نیت کا اعتبار کرنے میں اس کے لئے تخفیف ہو، یہ مسئلہ درج ذیل مسئلہ کے مشابہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک فقیہ سے دریافت کرے کہ فلاں کے میرے ذمہ ہزار درہم لازم ہیں جنہیں میں نے ادا کر دیا تو کیا میں اس کے دین سے بری الذمہ ہو گیا؟ فقیہ اسے یہی فتوی دے گا کہ تم دین سے بری الذمہ ہو گئے۔ لیکن اگر قاضی سے وہ شخص یہی بات کہے گا تو قاضی فیصلہ کرے گا کہ تمہارے ذمہ دین لازم ہے جب تک کہ دین ادا کرنے پر بینہ نہ قائم کردو۔ الجامع کی بعض شرحوں میں ایسا ہی لکھا ہوا ہے

(کشف الاسرار للبزدوی ۲/ ۳۹۰، ۳۹۱، طبع ۱۳۰۷)۔

شیخ عبدالعزیز بخاری صاحب کشف الاسرار کی مذکورہ بالا عبارت پوری وضاحت سے بتلا رہی ہے کہ قضاء اور دیانت میں فرق والے مسائل میں مفتی دیانت پر فتوی دے گا، بالکل اسی

طرح بزازیہ کی متعلقہ عبارت سیاق وسباق کے ساتھ مکمل طور سے نقل کی جاتی ہے، کیوں کہ اس مسئلہ کو پورے طور پر سمجھنے میں مدد ملے گی۔ فتاوی بزازیہ کی کتاب الأیمان میں ہے:

"كل امرأة يتزوجها فكذا، ولونوى امرأة من بلد كذا لا يصدق فى ظاهر الرواية وذكر الخصاف أنه يصدق وهذا بناء على جواز تخصيص العام بالنية فالخصاف جوزه وفى الظاهر لا وعلى هذا أخذ منه درهما وحلفه على أنه ما أخذ منه شيئا ونوى الدنانير فالخصاف جوزه والظاهر خلافه والفتوى على الظاهر وإذا أخذ بقول الخصاف فيما إذا وقع فى يد الظلمة لابأس به وقد ذكروا عن السلف أن اليمين على نية الحالف إن كان مظلوماً وعلى نية المستحلف إن كان الحالف ظالما، وفى الديانة يصدق فى الأحوال كلها بلا خلاف، ومعنا أن المفتى يفتيه انک غير حانث فى اليمين بهذه النية لكن القاضى يحكم بالحنث ولا يصدقه كما إذا استفتى فيما إذا استقرض من رجل وأوفاه هل برئ نفتى بالبرائة لكن إذا سمعه القاضى يقضى بالمال إلا أن يبرهن على الإيفاء دل على أن الجاهل لا يمكنه القضاء بالفتوى أيضا، فلا بد من كون القاضى الحاكم فى الدماء والفروج عالما دينيا وأين الكبريت وأين العلم" (الجزء الاول من الفتاوی البزازیہ علی هامش المجلد الرابع من الفتاوی الهندیہ، ص ۳۴۲، طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان)۔

علامہ شامیؒ "کتاب ادب القاضی" میں صاحب فتاوی بزازیہ کی عبارت "المفتى يفتي بالديانة" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قوله: "المفتى يفتي بالديانة" مثلا إذا قال رجل قلت لزوجتى أنت طالق قاصداً بذلک الاخبار، فعند المفتى يفتيه بعدم الوقوع والقاضى يحكم

عليه بالوقوع، لأنه يحكم بالظاهر فإذا كان القاضي يحكم بالفتوى يلزم بطلان حكمه في مثل ذلک فدل على أنه لا يمكنه القضاء بالفتوى في كل حادثه، وفيه نظر فإن القاضي إذا سال المفتي عن هذه الحادثة لا يفتيه لعدم الوقوع لأنه إنما سأله عما يحكم به فلا بد أن يبين له حكم القضاء فعلم أن ما في البزازية لا ينافي قولهم يحكم بفتوى غيره"۔

اہل اصول اور اہل فقہ کی مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جن مسائل میں فقہاء نے حکم قضاء اور حکم دیانت کا فرق کیا ہے ان میں مفتی کی ذمہ داری دیانت پر فتوی دینا ہے نہ کہ قضاء پر اس اصول کے واضح ہونے کے بعد علامہ کشمیریؒ کی وہ تشویش وتنقید حق بجانب نظر آتی ہے جس کا اظہار موصوف نے "فیض الباری" کی مذکورہ بالا عبارت میں کیا ہے۔ علامہ موصوف کا یہ تاثر درست معلوم ہوتا ہے کہ دور حاضر کے بہت سے اصحاب افتاء اس طرح کے مسائل میں حکم قضاء پر فتوی دے رہے ہیں، جب کہ انہیں حکم دیانت پر فتاوی دینا چاہئے۔ علامہ کشمیریؒ نے اپنی دوسری املائی تقریر "العرف الشذی" میں بھی قضاء دیانت کے فرق پر بار بار روشنی ڈالی ہے اور "فیض الباری" میں مذکور نکات کے علاوہ کچھ اور نکات کا بھی اضافہ کیا ہے۔

دیانت اور قضاء کے فرق کے بارے میں علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے "فیض الباری" اور "العرف الشذی" میں جن دلائل کی طرف اشارہ کیا ہے ان پر مزید روشنی ڈالنے سے پہلے چند تحقیق طلب مسائل کی طرف اہل علم کو متوجہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

۱-فقہاء احناف کی کتابوں کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے حکم قضاء کے مقابلہ میں کبھی "دیانۃ" یا "یدین" کا لفظ استعمال کیا ہے اور کبھی "فيما بينه و بين الله" کی تعبیر اختیار کی ہے اور "تنزہاً" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ کیا یہ تینوں تعبیریں ایک ہی مفہوم رکھتی ہیں یا تینوں تعبیروں کا الگ الگ مفہوم اور محمل ہے۔

۲- طلاق کے مسائل میں بھی فقہائے احناف نے کثرت سے قضاء اور دیانت کا فرق کیا ہے بلکہ طلاق کے باب میں یہ فرق دوسرے ابواب سے کہیں زیادہ ہے۔ اگر کوئی شخص عدد کی صراحت کے بغیر طلاق صریح کے الفاظ تین بار استعمال کرے اور وہ کہتا ہو کہ میں نے دوبارہ اور سہ بارہ طلاق کے الفاظ محض پہلی طلاق کو مؤکد کرنے کے لئے کہے، دوسری اور تیسری طلاق دینے کے لئے نہیں کہے تو فقہاء کی صراحت کے مطابق دیانۃً ایک ہی طلاق پڑے گی اور قضاءً تین طلاق پڑے گی۔ اسی طرح طلاق کی کنائی الفاظ اگر غصہ کی حالت میں یا مذاکرۂ طلاق کی حالت میں شوہر نے بیوی کے لئے بولے تو فقہاء کی تفصیل کے مطابق بعض الفاظ میں نیت طلاق کے بغیر بھی طلاق پڑ جاتی ہے اور بعض میں نہیں پڑتی ہے لیکن فقہاء اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ یہ تفصیل قضاءً طلاق واقع ہونے اور نہ ہونے کی ہے۔ جہاں تک حکم دیانت کی بات ہے تو کنائی الفاظ میں نیت طلاق کے بغیر طلاق نہیں پڑتی ہے خواہ غصہ کی حالت میں طلاق کنائی کے الفاظ بولے جائیں یا مذاکرۂ طلاق کی حالت میں چنانچہ علامہ شامی درمختار کی عبارت:

"فالكنايات لاتطلق بها قضاءً إلا بنية أو دلالة الحال وهى حالة مذاكرة الطلاق أو الغضب"۔

کے ذیل میں قضاءً کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قوله: قضاءً قيد به لأنه لا يقع ديانة بدون النية ولو وجدت دلالة الحال، فوقوعه بواحد من النية أو دلالة الحال إنما هو فى القضاء فقط كما هو صريح فى البحر وغيره"۔

('قضاءً' کی قید اس لئے ہے کہ (الفاظ کنایہ) سے بغیر نیت دیانتاً طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اگر چہ دلالت حال بھی پائی جاتی ہو، اس لیے نیت یا دلالت حال کی موجودگی میں وقوع طلاق کا حکم صرف قضاءً ہے جیسا کہ بحر وغیرہ میں اس کی صراحت آئی ہے)۔

کتاب الطلاق اور کتاب ادب القاضی سے علامہ شامی کی دو عبارتیں اوپر نقل ہو چکی ہیں، ان دونوں عبارتوں سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ مسائل طلاق میں بھی جہاں جہاں قضاء اور دیانت کا فرق ہے وہاں مفتی دیانت پر فتوی دے گا، لیکن باب طلاق میں اس اصول پر عمل کرنے میں ایک بڑی دشواری یہ پیدا ہو جاتی ہے کہ فقہاء احناف باب طلاق میں ایک دوسرا اصول ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

المرأة کالقاضی -عورت قاضی کی طرح ہے۔

اگر فقہاء کا ذکر کردہ یہ اصول محض اس دائرہ میں جاری ہوتا کہ بیوی نے طلاق کے الفاظ خود اپنے کان سے سنے ہوں یا کسی عادل شخص نے اسے خبر دی ہو کہ شوہر نے اسے طلاق دے دی ہے اور شوہر طلاق دینے سے انکار کر رہا ہو تو بیوی کے لیے شوہر کو قابو دینا جائز نہیں ہے تو ایسی صورت میں زیادہ دشواری پیش نہ آتی، لیکن مشکل یہ ہے کہ بعض فقہاء نے ''المرأة کالقاضی'' کو ایک عام قاعدہ بنا کر اس کا دائرہ بہت وسیع کر دیا ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

''وکل مالا یدینه القاضی اذا سمعته منه المرأة أو شهد به عندها عدل لا یسعها أن تدینه لأنها کالقاضی لا تعرف منه الا الظاهر'' (فتح القدیر ۳/ ۳۵۳)۔

فقہائے احناف کے اس اصول کا ماحصل یہ ہے کہ طلاق سے متعلق جن مسائل میں قاضی شوہر کی بات کی تصدیق نہیں کرتا ان میں عورت بھی شوہر کی بات کی تصدیق نہیں کرے گی اور اپنے کو مطلقہ قرار دے کر شوہر سے جدا رہے گی، فقہائے احناف کے اس اصول کی روشنی میں طلاق کے ان مسائل میں جن میں قضاء اور دیانت کا حکم الگ الگ ہے، یہ دشواری پیدا ہوتی ہے کہ ایک طرف تو مفتی شوہر کو حکم دیانت پر فتوی دیتے ہوئے طلاق واقع نہ ہونے کی بات کہے گا۔ دوسری طرف بیوی کے لیے مفتی کا فتوی یہ ہوگا کہ اس پر فتوی دیتے ہوئے طلاق واقع ہو چکی، لہذا وہ کسی حال میں شوہر کو اپنے اوپر قابو نہ دے، ایسی صورت میں میاں بیوی

کا مسئلہ سلجھنے کی بجائے زیادہ الجھ جائے گا اور اپنی اپنی جگہ مستقل الجھن اور کشمکش میں مبتلا رہیں گے۔ اس الجھن کا واحد حل یہ ہوسکتا تھا کہ طلاق کا وہ معاملہ قاضی کی عدالت میں لے جایا جائے اور قاضی حکم قضاء پر فیصلہ کردے، ایسی صورت میں قاضی کا وقوع طلاق کا فیصلہ فریقین پر لازم ہوگا اور کسی فریق کو اس فیصلہ سے انحراف کی گنجائش نہ ہوگی۔ لیکن دشواری یہ ہے کہ دور حاضر میں ہندوستان جیسے ممالک میں اسلام کا عدالتی نظام (نظام قضاء) نایاب نہیں تو کامیاب ضرور ہے۔ پورا پورا صوبہ نظام قضاء سے خالی ہے، ایسی صورت میں قاضی کی عدالت میں مقدمہ لے جا کر کشاکش کو دور کرنا بھی آسان نہیں، یہ صورت حال اصحاب فقہ وافتاء کے لئے بہت قابل توجہ ہے اور اس کشمکش اور الجھن سے بچنے کے لئے کوئی سبیل پیدا کرنا اہل علم کی ذمہ داری ہے۔

اس مضمون کے متعدد فقہی اقتباسات سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اگر کوئی قاضی کسی مفتی سے زیر قضاء معاملات کے بارے میں استفادہ کرے تو مفتی اسے حکم دیانت کے بجائے حکم قضاء پر فتویٰ دے گا۔ لیکن تحقیق طلب بات یہ ہے کہ اگر مفتی کے پاس کسی معاملہ کے فریقین اپنا نزاع لے کر آئیں تو اس صورت میں بھی کیا مفتی حکم دیانت ہی پر فتوی دے گا؟ یہ مسئلہ اگر چہ اب تک فقہاء کے یہاں صراحتاً نہ مل سکا لیکن غور وفکر کے بعد ذہن اس طرف آتا ہے کہ اگر کسی معاملہ کے دونوں فریق جھگڑتے ہوئے اپنا معاملہ مفتی کے پاس لائیں تو ایسی صورت میں مفتی کی حیثیت قاضی سے مشابہ ہو جائے گی اور مفتی قاضی کی طرح دیانت کی بجائے حکم قضاء پر فتوی دے گا، کیوں کہ اگر مفتی مذکورہ بالا صورت میں ظاہر کو چھوڑ کر حکم دیانت پر فتوی دے گا، اس پر فتوی میں جانب داری کا الزام عائد ہوگا۔ قاضی کو جانب داری کے الزام ہی سے بچانے کے لئے اسے یہ ہدایت دی گئی ہے کہ وہ ظاہر کے مطابق فیصلہ کرے لہٰذا مذکورہ بالا صورت حال میں جب فریقین نزاعی معاملہ کو لے کر مفتی کے پاس آئیں اور اس سے فتوی چاہیں تو اس کی یہ ذمہ داری ہونی چاہئے کہ وہ جانب داری کے الزام سے بچنے کے لیے ظاہر کے مطابق فتوی دے، مجھے اگر چہ یہ

بات کسی فقہی کتاب میں اب تک نہ مل سکی، لیکن قاضی کو حکم ظاہر کا پابند بنانے کی جو بنیادی مصلحت ہے اسے دیکھتے ہوئے یہی بات مناسب معلوم ہوتی ہے۔

مسائل طلاق میں حکم قضاء اور حکم دیانت میں اختلاف کی ایک مثال اضافت طلاق کا مسئلہ ہے۔شوہر نے اگر صراحتاً طلاق کو بیوی کی طرف منسوب نہیں کیا ہے تو اگر قرائن قویہ سے یہ بات معلوم ہورہی ہے کہ وہ اپنی بیوی ہی کے بارے میں طلاق کے الفاظ بول رہا ہے تو قضاءً طلاق واقع ہو جائے گی خواہ اس نے طلاق دینے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو، لیکن دیانت کا حکم اس سے مختلف ہوگا۔صریح اضافت طلاق نہ ہونے کی صورت میں اگر شوہر یہ بیان دے کہ میں نے بیوی کی طرف اضافت طلاق نہیں کرنی چاہی تو دیانتاً طلاق واقع نہ ہوگی، خواہ اس بات کے واضح قرائن موجود ہوں کہ وہ اپنی بیوی ہی کے لئے طلاق کے الفاظ بول رہا ہے۔حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے اپنے مختلف فتاوی میں مذکورہ بالاصورت میں دیانت پر فتوی دیتے ہوئے تحریر فرمایا کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔اس سلسلہ میں کفایت المفتی سے ایک استفتاء اور اس کا جواب بعینہ نقل کیا جاتا ہے:

سوال:- زید نے اپنی منکوحہ کے بارے میں بحالت غصہ زبان سے تین طلاق کا لفظ نکالا، بلا اضافت کسی کے زید نے جو تین طلاق کا لفظ زبان سے نکالا تو زید کے دل میں کچھ نہیں تھا۔بینوا وتوجروا۔

جواب:- اگر زید نے زبان سے صرف یہ لفظ نکالا ''تین طلاق'' اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہا تو ظاہر ہے کہ اس میں اضافت طلاق نہیں ہے، لیکن اگر یہ لفظ سوال طلاق کے جواب میں کہے ہوں مثلاً زوجہ یا اس کے کسی ولی یا رشتہ دار نے زید سے کہا کہ اپنی زوجہ کو طلاق دے دو، اور زید نے کہا کہ ''تین طلاق'' تو اس صورت میں قرینہ حالیہ اضافت الی المنکوحہ کے ثبوت کے لیے کافی ہوگا اور قاضی طلاق کا حکم کردے گا۔سوال میں غصہ کی حالت کا ذکر ہے، لیکن غصہ کی

مختلف صورتیں ہوتی ہیں، بعض صورتیں تو سوال طلاق کی حالت کا حکم رکھتی ہیں اور بعض نہیں۔

اب چوں کہ مجلس قضاء کا وجود بھی نہیں اس لئے حکم دیانت یہ ہے کہ زید کو کہا جائے گا کہ اگر تو نے اپنی بیوی ہی کو یہ لفظ کہا تھا تو طلاق مغلظہ ہوگئی، اور اگر بیوی کو نہیں کہا تھا تو طلاق نہیں ہوئی۔ یہ تو عنداللہ حکم ہے۔ اور لوگوں کے اطمینان کے لئے اس سے حلف لے لیا جائے اگر وہ حلف سے کہہ دے کہ میں بیوی کو تین طلاق نہیں کہا تھا تو لوگوں کو بھی اس کے تعلق زن وشوئی سے تعرض نہیں کرنا چاہیے، اور بیوی بھی اس کے پاس رہ سکتی ہے اور اگر وہ قسم سے انکار کرے تو زوجین میں تفریق کردی جائے (کفایۃ المفتی ۶/۳۹-۳۸)۔

محمد کفایت اللہ کان اللہ لہ دہلی

اضافت طلاق کے مذکورہ بالا مسئلہ میں جناب حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب کے فتاوی مختلف ملتے ہیں۔ بعض جوابات میں موصوف نے طلاق واقع نہ ہونے کی بات کہی ہے۔ بہر حال مسائل طلاق میں قضاء اور دیانت کا فرق قدیم فقہاء کی طرح دور حاضر کے فقہاء نے بھی بڑی حد تک ملحوظ رکھا ہے۔ اگر چہ یہ بھی واقعہ ہے کہ دور حاضر کے بہت سے اصحاب افتاء مختلف مسائل میں حکم دیانت کی بجائے حکم قضاء پر فتوی دے رہے ہیں، اس لیے بہت سے مسائل میں اصحاب افتاء کے فتاوی میں ٹکراؤ پایا جارہا ہے، اگر اصولی طور پر یہ بات طے کرلی جائے کہ قضاء اور دیانت میں فرق والے مسائل میں مفتی کی ذمہ داری حکم دیانت پر فتوی دینے کی ہے یا حکم قضاء پر تو دور حاضر کے اصحاب فقہ وافتاء کے جوابات میں بہت سے مسائل میں یکسانیت پیدا ہوجائے گی اور فتاوی میں انتشار کی کیفیت باقی نہ رہے گی۔

☆☆☆